N° 3 1949 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LE VICAIRE DU CHRIST

A l'occasion d'un double anniversaire 2 avril 1899 — 2 mars 1939

Le 2 avril 1899, don Eugenio Pacelli, jeune clerc issu d'une famille de la bourgeoisie romaine, recevait à Rome l'ordination sacerdotale.

Le 2 mars 1939, au jour anniversaire de sa naissance (2 mars 1876), le cardinal Pacelli, secrétaire d'Etat et collaborateur intime de Pie XI, était élu Pape.

Le 3 avril 1949, cinquantième anniversaire de sa première messe, Sa Sainteté Pie XII convie le sacerdoce catholique à offrir deux fois le saint Sacrifice pour le salut du monde !

Cinquante ans de vie sacerdotale dans un dévouement toujours plus vaste à l'Eglise : professeur de droit canonique au séminaire romain, puis à l'académie pontificale des nobles, collaborateur du cardinal Gasparri, à partir de 1907, pour la codification du droit canonique, sous-secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires en 1911, nonce à Munich de 1917 à 1920, à Berlin de 1920 à 1929, créé cardinal par Pie XI le 16 décembre 1929, nommé secrétaire d'Etat, le 7 février 1930. Un conclave très bref l'appelait au gouvernement de l'Eglise dans la soirée du 2 mars 1939.

Ces dix années de pontificat, si remplies d'épreuves et d'amertumes, il les a passées, nous dit-il (1), dans un souci constant de répondre à la mission que le Christ laissa à saint Pierre : *Confirma fratres tuos* (Luc XXII, 32).

Ce que les pages qu'on va lire voudraient évoquer, ce n'est ni la grande œuvre de paix poursuivie inlassablement depuis dix ans par S.S. Pie XII (2), ni son ministère pastoral dans toute son ampleur (3),

(1) *Message de Noël 1948, A.A.S.*, XXXXI, 1949, 5.

(2) Une série d'articles de la *Nouvelle Revue théologique* a exposé cet aspect de son œuvre : 1945, 612-641, 741-785, 864-885 ; 1946, 95-102. Le Cahier n° 1 de la Nouvelle Revue théologique, Casterman, 1946, groupe les trois premiers articles sous le titre : *S.S. Pie XII et la guerre.*

(3) Il suffit de lire dans les *Acta Apostolicae Sedis* ou l'*Osservatore Ro-*

ni son activité de bienfaisance à l'égard des enfants, des réfugiés de l'Italie du Sud, des prisonniers, des populations déportées, des émigrants (4). Nous mettant principalement au point de vue de *la vie interne de l'Église*, nous voudrions rechercher les manifestations les plus importantes du *magistère pontifical et du primat de juridiction*. L'ordre que nous suivrons sera plus logique que chronologique. Une première partie de cette étude sera consacrée à l'activité doctrinale et disciplinaire : encycliques, organisation de l'Église, discipline des Sacrements. La seconde traitera de l'activité apostolique du Pape au profit de l'Action catholique, des chrétientés d'Orient, des missions. De la simple énumération des actes principaux du Souverain Pontife en ces dix ans ressortira de façon manifeste la vérité de ce qu'il disait dans l'audience du 24 juin 1939 aux étudiants ecclésiastiques de Rome : « C'est à tort que l'on sépare l'Église juridique et l'Église de la charité. Non, il n'en est pas ainsi. Cette Église, fondation juridique dont le Pontife est le chef, c'est l'Église du Christ, l'Église de la charité, la famille universelle des chrétiens » (5).

I. DOCTRINE ET DISCIPLINE

Les grandes encycliques du Pontificat (6)

Le 20 octobre 1939, l'encyclique inaugurale, *Summi Pontificatus*, paraissait quelques jours avant la fête du Christ-Roi (7). Au quarantième anniversaire de la consécration du genre humain au Sacré-Cœur et aussi de sa première messe, le Pape voulait faire « du culte du Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs (*I Tim.*, VI, 15 ; *Apoc.*, XIX, 16) comme la prière d'Introït de son Pontificat ». — « Comment n'en ferions-nous pas l'alpha et l'omega de notre volonté et notre espérance, de notre enseignement et de notre activité, de notre patience et de nos souffrances, toutes consacrées à la diffusion du règne du Christ ? »

---

mano les allocutions du Souverain Pontife aux groupements les plus divers pour se rendre compte de son souci universel de formation religieuse et morale et de son extraordinaire faculté d'adaptation. Relevons au cours des six derniers mois : petits mutilés de guerre, employés des douanes, Bartali, coureur cycliste, donneurs de sang, congrès intern. des Finances publiques, club alpin italien, union interparlementaire, congrès intern. de l'Union européenne, ouvriers et employés des usines Fiat, étudiants de Rome, délégation parlementaire anglaise, patriciat romain.

(4) Voir chaque année ce chapitre dans le volume *L'attività della Santa Sede.*

(5) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 250.

(6) Nous entendons sous ce titre les encycliques d'une portée doctrinale universelle. D'autres seront mentionnées, ci-dessous, p. 229, 238, 240.

(7) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 413-594. Outre le texte latin, pour la première fois est publiée aux *Acta* la traduction en cinq langues de ce document capital (italien, français, espagnol, anglais, allemand) ; *N.R.Th.*, 1940, 83-109, 6-13.

La tâche que le Souverain Pontife assume par-dessus tout est « de rendre, avec une apostolique fermeté, témoignage à la vérité ». Si l'exposé et la réfutation des erreurs peuvent susciter des oppositions, celles-ci ne l'empêcheront pas d'accomplir son devoir ; mais il le fera toujours avec la charité du Bon Pasteur qui, souffrant des maux de ses ouailles, s'efforce d'y remédier.

Cette mission délicate, le Pape la commence tout aussitôt en dénonçant comme la cause principale des maux qui fondent alors sur le monde l'agnosticisme religieux et moral, dont les conséquences immédiates sont l'oubli de la loi de solidarité humaine et de charité et l'exaltation illimitée des droits de l'Etat. Le remède, c'est l'organisation d'un ordre international fondé sur le droit naturel et la révélation et, pratiquement, une rééducation religieuse et morale par l'Eglise, mandataire du Christ, Roi des peuples.

Quatre ans d'une guerre sans pareille s'écoulent et, après avoir, dans ses messages de Noël et ses allocutions annuelles du 2 juin (S. Eugène), tracé les grandes lignes d'un ordre stable national et international, voici que par l'encyclique du 29 juin 1943, *Mystici Corporis Christi*, au lendemain de son vingt-cinquième anniversaire d'épiscopat, Pie XII propose, au monde déchiré par la haine, la splendeur de l'unité à laquelle il peut aspirer dans le Corps mystique du Christ (8). Cette encyclique oriente délibérément l'ecclésiologie dans la voie de la mystérieuse et surnaturelle union au Christ. Fondateur, chef, soutien, sauveur de son Eglise, il s'unit tous ses membres par des liens juridiques et sociaux, par les trois vertus théologales, par la connaissance et l'amour éternels qu'il leur porte, par le don de son Esprit, par son Eucharistie. Cette conception est trop belle pour que des erreurs subtiles viennent l'entacher. L'exposé dogmatique, la condamnation de ces erreurs s'achève dans un vibrant appel à l'amour de l'Eglise : Aimons-la telle que le Christ l'a voulue... Aimons dans l'Eglise le Christ lui-même... Aimons l'Eglise comme le Christ l'aime : d'un amour universel, d'un amour actif, d'un amour priant, d'un amour souffrant. La dernière page de cette encyclique est une synthèse très dense de toute la mariologie (9).

L'union au Christ dans son Corps mystique entraîne la participation au culte qu'il rend à son Père. L'Eglise prolonge la religion de son Chef par sa vie liturgique. L'encyclique *Mediator Dei et hominum* du 20 novembre 1947 était le complément normal de celle de 1943 sur le Corps mystique (10). Plus que la précédente, on le comprend aisément, elle devait dénoncer des abus, donner des directives pastorales : mais ses parties doctrinales sur la nature et les éléments

(8) *A.A.S.*, XXXV, 1943, 193-248 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1063-1102.
(9) G. M. Roschini, O.S.M., *La Madonna nell' Enciclica « Mystici Corporis Christi »*, dans *Marianum*, 1944, 108-117.
(10) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 521 ; *N.R.Th.*, 1948, 171-199, 306-319, 113-136.

de la liturgie, sur les divers aspects du mystère eucharistique, sur l'office divin et l'année liturgique restent bien les plus importantes. Du point de vue de la doctrine spirituelle, elle met en lumière l'union indispensable de l'élément extérieur et de l'élément intérieur dans la liturgie. Elle rejette toute opposition radicale entre vie liturgique et prière individuelle. Elle centre très délibérément la vie religieuse des chrétiens sur le Christ, la participation aux quatre fins de son sacrifice, l'imitation généreuse de sa propre immolation.

Après la théologie de l'Eglise et de sa vie cultuelle, voici celle d'une des sources principales de la révélation, dans l'encyclique « *Divino afflante Spiritu* » du 30 octobre 1943 sur les Etudes bibliques (11). Destinée sans doute à un public de spécialistes, elle est appelée cependant à avoir un très grand retentissement par l'orientation plus large qu'elle donne aux travaux des exégètes, à l'enseignement supérieur de l'Ecriture sainte et même à la vulgarisation. Après un coup d'œil rétrospectif sur les cinquante années de labeur exégétique écoulées depuis l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII, le 19 novembre 1893, elle indique la méthode à suivre pour de nouveaux progrès : recours aux textes originaux, critique textuelle, usage du sens littéral et surtout du sens théologique, attention donnée à la personnalité de l'auteur et au genre littéraire adopté. L'encyclique demande la liberté et la charité dans la recherche ultérieure, en parfaite fidélité à l'Eglise et dans un vif désir d'ouvrir plus largement aux chrétiens le trésor de la sainte Ecriture. Manifestement préparée par la lettre de la Commission Biblique en date du 20 août 1941 aux Ordinaires d'Italie (12), condamnant les exagérations d'un adversaire de la saine critique historique, l'encyclique *Divino afflante Spiritu* a eu son prolongement dans une autre lettre du Secrétaire de la Commission Biblique, du 16 janvier 1948, sur la question des documents du Pentateuque et le genre littéraire des onze premiers chapitres de la Genèse (13).

L'Organisation de l'Eglise

Les états canoniques de tendance à la perfection. — La Constitution *Provida Mater Ecclesia* du 2 février 1947 (14) donne un statut canonique aux groupements de fidèles, vivant dans le monde, consacrés à Dieu par la pratique des trois conseils évangéliques et le dévouement total aux tâches apostoliques. Les *Instituts séculiers*, tel sera désormais leur nom, viennent prendre rang à côté des Ordres ou Congré-

(11) *A.A.S.*, XXXV, 1943, 297-325. — *N.R.Th.*, 1946, 698-715 ; 648-670 ; 766-798.
(12) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 465.
(13) *A.A.S.*, XL, 1948, 45-48. *N.R.Th.*, 1948, 653-655.
(14) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 114-124. *N.R.Th.*, 1947, 417-430.

gations religieuses, des Sociétés de vie commune sans vœux publics ; ce seront dorénavant trois états bien distincts de pratique de la perfection (perfectionis acquirendae). Cette Constitution réalise un progrès plus étonnant encore que celui de la Constitution *Conditae a Christo* donnée par Léon XIII, le 8 décembre 1900, sur les Instituts religieux à vœux simples. C'est en plein siècle, le Pape y insiste encore dans la Motu Proprio *Primo feliciter* du 12 mars 1948, que ces vaillants chrétiens doivent réaliser le parfait idéal évangélique sous la forme des trois conseils : ni vie commune, ni habit spécial, mais, sans négliger les pratiques de l'ascèse, la ferveur de la charité pour Dieu, étroitement unie à toutes les industries du zèle apostolique (15). Déjà en préparation depuis le siècle dernier, l'institution a grandement profité, semble-t-il, de ce qu'il y a eu de plus fervent dans l'Action catholique. Elle s'en différencie cependant nettement (16).

La Constitution *Provida Mater* est particulièrement importante par les lumières qu'elle jette sur les relations entre les trois principaux états canoniques de personnes : clercs, religieux, laïques. Le premier et le troisième résultent de la *nature* hiérarchique de l'Eglise. Le second, celui des religieux, représente « publiquement » la *fin* essentielle de l'Eglise, la sanctification de ses membres. On comprend que la Constitution l'appelle dès lors « une pierre angulaire de l'édifice de la législation ecclésiastique ». Réalisé avant tout par les religieux proprement dits, il est aussi, d'après le même document, l'apanage des membres des Sociétés de vie commune sans vœux publics et, dorénavant, des Instituts séculiers. Ses trois formes relèvent de la compétence de la S. Congrégation des Religieux.

Nova et Vetera. — Peu après *Provida Mater*, paraissait, le 21 mars 1947, l'encyclique *Fulgens radiatur*, à l'occasion du 14e centenaire de la mort de S. Benoît (17). La vie religieuse y était exaltée dans la sagesse d'un de ses principaux législateurs ; elle s'y montrait source féconde de sainteté et d'apostolat pour l'Eglise, d'insignes bienfaits pour la civilisation. La crise morale que traverse l'humanité demande qu'on lui remontre de tels modèles. Les dévastations du Mont Cassin par la guerre réclament un rétablissement rapide de ce centre historique de culture.

La formation des clercs : vertus sacerdotales et science sacrée. — Il semble bien que le Souverain Pontife ne laisse passer aucune des occasions qui s'offrent à lui d'inculquer aux évêques et aux supérieurs

(15) *A.A.S.*, XL, 1948, 283-286 ; *N.R.Th.*, 1948, 1078-1080, 1052-1062.
(16) Instruction de la S. Congrégation des Religieux sur les Instituts séculiers du 19 mars 1948, n. 10. *A.A.S.*, XL, 1948, 293-297. *N.R.Th.*, 1948, 1085-1088.
(17) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 136-155. *N.R.Th.*, 1947, 862-866.

religieux, parfois aux prêtres et séminaristes eux-mêmes, ce que l'Eglise attend d'eux pour la dignité du sacerdoce.

Peu de mois après son élection, le 24 juin 1939, il recevait à la cour Saint-Damase deux mille étudiants clercs ou religieux des facultés et collèges ecclésiastiques de Rome : « Vous êtes la lumière du monde. La lumière éclaire ; le soleil réchauffe. Voici donc votre but, voici la fin assignée au sacerdoce catholique : être un soleil surnaturel qui éclaire les intelligences des hommes de la vérité du Christ et enflamme leur cœur de la charité du Christ ». Après avoir parcouru les diverses disciplines ecclésiastiques et montré leur connexion entre elles et leur efficacité pour la conquête des intelligences à Dieu, le Pape en vient au second point du programme : « C'est votre divine vocation de préparer dans les cœurs des hommes les voies à l'amour du Christ et à la grâce. Pour y arriver, il est nécessaire que vous brûliez vous-mêmes de cet amour. Embrasez vos cœurs d'amour pour le Christ, vous unissant à lui dans la prière et le sacrifice. Dans la prière, disons-nous : Si vous nous demandez quelle est la consigne que nous adressons aux prêtres de l'Eglise catholique au début de notre pontificat, nous vous répondons : Priez, priez de plus en plus et avec plus d'instance ([18]). Dans le sacrifice (disons-nous) : Non seulement dans le sacrifice eucharistique, mais en même temps, en quelque manière, dans l'immolation personnelle... Que les diverses formes de l'ascèse chrétienne soient et restent différentes entre elles, sur de nombreux points secondaires ; aucune d'elles cependant n'ouvre la route à l'amour de Dieu si ce n'est en passant par le sacrifice ». Après avoir montré que l'amour universel du prochain doit être une caractéristique très particulière du sacerdoce, le Pape fait appel à l'esprit de foi dans le respect, l'amour, l'obéissance au Pontife Romain ([19]). Son allocution s'achève par un appel à la confiance : à travers toutes les vicissitudes possibles de la vie une certitude ferme est gravée dans l'âme de tout prêtre, rempli de la vérité et de l'amour du Christ, savoir l'espérance en celui qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1 Cor., XV, 67) ([20]).

Témoignage touchant de sollicitude pour les prêtres et les clercs mobilisés, l'exhortation apostolique que Pie XII leur adressa le 8

---

(18) De cet appel à la prière, il faut rapprocher la consigne donnée par S.S. Pie XII, le 13 mars 1943, aux curés de Rome et aux prédicateurs de carême dans son exhortation sur la nécessité de la prière : « Si vous voulez que les fidèles prient volontiers et avec dévotion, donnez-leur l'exemple, dans votre église, en faisant oraison sous leurs yeux. Un prêtre, agenouillé devant le tabernacle dans une pose digne et un profond recueillement, est un modèle d'édification, un avertissement et une invitation pour le peuple à rivaliser avec lui d'ardeur dans la prière » (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 105).

(19) C'est alors qu'il rejette comme nous le disions ci-dessus (p. 226) la distinction entre Eglise juridique et Eglise charismatique.

(20) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 245-251.

décembre 1939 ([21]) leur demandait de tirer profit, pour eux-mêmes et pour tous ceux avec qui ils seraient en contact, des circonstances difficiles où ils se trouvaient. Ils y arriveront par le sacrifice, la fidélité à leurs devoirs civiques et ecclésiastiques et par une piété sincère : culte de la sainte messe et de la communion, souci de prière et de récollection (méditation, examen de conscience et visite au Saint-Sacrement).

C'est la même exigence de sainteté sacerdotale que postule la lettre aux Ordinaires d'Espagne sur la formation des clercs, le 29 juin 1941 ([22]).

Aux Ordinaires de Bolivie, le 23 novembre 1941 ([23]), le Souverain Pontife rappelle l'importance des séminaires. A cette occasion, il veut inculquer à tous les chrétiens des notions exactes sur l'origine et la culture des vocations.

Même appel aux parents brésiliens en 1942, lors du Congrès eucharistique national de Saô Paolo ([24]). Cinq ans plus tard, dans une lettre apostolique du 23 avril 1947 aux cardinaux et autres Ordinaires du Brésil, le Souverain Pontife tire les dernières conséquences de cet appel ([25]). En présence de l'augmentation du nombre des séminaristes, il recommande à chaque Ordinaire d'avoir un séminaire dans son diocèse. A tous les prêtres, il rappelle l'idéal sacerdotal : foi et pureté, esprit de force et de sacrifice, dignité de vie et saine doctrine.

Un motu proprio, du 4 novembre 1941, établit l'Œuvre Pontificale des Vocations sacerdotales ([26]). L'objet et l'organisation de cette œuvre centrale, qui doit susciter des filiales dans tous les diocèses, ont été fixés par les Statuts et Normes publiés par la S. Congrégation des Etudes et Séminaires, le 8 septembre 1943 ([27]). Répandre dans le peuple chrétien une doctrine exacte sur le sacerdoce et dès lors en provoquer l'estime, travailler, par la prière et les aumônes, au recrutement et à la formation du clergé, organiser la « journée du sacerdoce » ou la journée de souffrances offertes par les malades aux mêmes intentions, bref attirer de toute manière l'attention des fidèles sur ce problème capital.

De tous ces documents, ressort la préoccupation du Saint-Père de former des prêtres, hommes de vertu et de doctrine. Insistons quelque peu sur ce point. C'est un souci de formation, mieux adaptée à notre époque, qui a dicté la lettre de la S. Congrégation des Séminaires et Universités, en date du 21 décembre 1944, demandant aux Ordinai-

(21) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 696-701. *N.R.Th.*, 1940, 202-206.
(22) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, 224-228.
(23) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, 233-238.
(24) *Message radiophonique du 7 septembre 1942. A.A.S.*, XXXIV, 1942, 269-270.
(25) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 285-289.
(26) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 479 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1208.
(27) *A.A.S.*, XXXV, 1943, 369-373 ; *N.R.Th.*, ibid.

res d'instaurer en philosophie des cours de pédagogie, de didactique et de catéchétique ([28]). Au sein de la S.C. des Religieux, a été érigée une Commission spécialement chargée des études cléricales ou profanes et, en général, de tout ce qui concerne la formation religieuse ([29]). Dans ses allocutions aux Frères Prêcheurs et aux Jésuites réunis à Rome pour leurs assises générales, le Pape a vivement recommandé à ces deux Ordres la fidélité à leurs traditions intellectuelles et doctrinales ([30]).

Science et piété du prêtre doivent être aidées de façon efficace. La publication d'une version nouvelle du psautier pour l'office divin est une claire manifestation des intentions pontificales. Le motu proprio du 24 mars 1945 ([30bis]) affirme le désir du Pape de répondre aux vœux d'innombrables prêtres soucieux de mieux comprendre les psaumes du Bréviaire, pour en mieux pénétrer la substance et partant les réciter avec une piété et une dévotion accrues. Les principes exégétiques exposés dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* du 30 octobre 1943 sont appliqués dans cette version.

Vacance du Saint-Siège et élection pontificale. — La Constitution apostolique du 8 décembre 1945, *Vacantis Apostolicae Sedis* ([31]), n'eut pas comme but de modifier profondément celle de Pie X, en date du 25 décembre 1904, sur le même objet. Elle manifeste cependant un souci de grande précision juridique, de codification de certains documents encore épars et de simplification. Elle atteint donc, dans une certaine mesure, les c. 160, 2330, 241 et 262 qui renvoient explicitement à la constitution *Vacante Sede Apostolica* de Pie X. Elle introduisit cependant une nouveauté d'importance, savoir que l'élection ne pourrait être acquise désormais que moyennant les deux tiers des suffrages plus un.

La discipline des sacrements

Au cours de ces dix ans, bien des décisions importantes intervinrent en matière de discipline sacramentaire. La liste des facultés accordées par la S. Congrégation Consistoriale, le 8 décembre 1939, aux aumôniers en chef des nations belligérantes contenait un certain nombre de dérogations au droit commun ([32]). Beaucoup d'autres devaient être accordées pendant la guerre, tant en faveur des militaires que des civils. C'est en matière de jeûne eucharistique, pour les

(28) *A.A.S.*, XXXVII, 1945, 173-176 ; *N.R.Th.*, 1946, 840.
(29) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 213-214 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1205.
(30) *Alloc. Patr. Soc. Iesu*, 17 sept. 1946, *A.A.S.*, XXXVIII, 381 ; *Alloc. Fratr. Ord. Praed.*, 22 sept. 1946, *A.A.S.*, XXXVIII, 385.
(30bis) *A.A.S.*, XXXVII, 1945, 65-67 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 834-838.
(31) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 65-99. — *N.R.Th.*, 1946, 336-338.
(32) *A.A.S.*, XXXI, 1939. — *N.R.Th.*, 1940, 296-317.

célébrants et les fidèles, qu'elles furent les plus nombreuses, semble-t-il (33).

Les circonstances de la guerre ont provoqué également, en partie du moins, le décret du 14 septembre 1946, sur l'administration de la confirmation par un simple prêtre aux fidèles dangereusement malades (34).

Les cas d'application de l'absolution collective se multiplièrent en ces temps troublés : soldats appelés au combat, civils menacés par des attaques aériennes, prisonniers et travailleurs déportés se trouvant dans des circonstances telles que l'administration individuelle du sacrement de pénitence présentait de graves difficultés. La S. Pénitencerie fournit des principes pour la solution de tous ces cas, dans une instruction du 25 mars 1944 (35).

La question de la juridiction pour les confessions au cours de voyages aériens fit l'objet d'un motu proprio du 16 décembre 1947. Les dispositions du c. 883 à l'occasion des voyages par mer sont étendues à cette nouvelle forme de transport de plus en plus utilisée (36).

C'est principalement au sujet de l'administration des saints Ordres que de graves décisions pontificales furent prises. Une Constitution apostolique du 30 novembre 1944 insistait sur l'étroite et nécessaire participation des évêques assistants — dorénavant appelés co-consécrateurs — au sacre d'un nouvel évêque (37). Quant à la matière et à la forme du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat, c'est la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* du 30 novembre 1947 qui tranche, pour l'avenir, cette question si discutée. Elle fait résider dans l'imposition des mains la seule matière nécessaire pour la validité du sacrement et détermine de manière très précise les prières du Pontifical qui doivent être considérées comme étant dorénavant la forme strictement requise (38).

La discipline du mariage est étroitement liée à celle de la forme canonique, requise sous peine d'invalidité. L'expérience des difficultés pratiques suscitées par une prescription du Code de 1917 devait aboutir, dans le motu proprio du 1er août 1948, à l'abrogation d'un membre de phrase du canon 1099, § 2. A partir du 1er janvier

(33) *N.R.Th.*, 1948, 150-161.

(34) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 349-358. *N.R.Th.*, 1947, 82-87. Cette concession fut ensuite étendue et précisée pour les territoires de mission (S. Congr. de Prop. Fide, 18 déc. 1947. *A.A.S.*, XL, 1948, 41. *N.R.Th.*, 1948, 531) ; puis pour l'administration par des prêtres latins à des fidèles orientaux (S. Congr. pro Eccl. Or., 1 mai 1948, *A.A.S.*, XL, 1948, 422. — *N.R.Th.*, 1948, 1090).

(35) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 135 *N.R.Th.*, 1940-45, 943-950. Un décret de la S. Pénitencerie du 22 février 1941 (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, 73. — *N.R.Th.*, 1940-45, 950) facilitait aussi singulièrement les confessions des prisonniers militaires ou politiques et de leurs gardiens en concédant aux prêtres prisonniers la juridiction à cet effet.

(36) *A.A.S.*, XL, 1948, 17. — *N.R.Th.*, 1948, 529.

(37) *A.A.S.*, XXXVIII, 1945, 131. — *N.R.Th.*, 1940-45, 1201.

(38) *A.A.S.*, XL, 1948, 5. — *N.R.Th.*, 1948, 517-529.

1949, disparaît l'exception faite à la loi de la forme en faveur des enfants nés d'acatholiques, baptisés dans l'Eglise catholique, mais élevés en dehors d'elle et contractant mariage avec un conjoint acatholique (39). C'est la première fois qu'un texte important du Code est si clairement modifié (40).

Il faut relever encore, en matière matrimoniale, l'instruction de la S. Congrégation des Sacrements du 29 juin 1941, sur l'enquête préalable au mariage, manifestation évidente du souci d'assurer la validité du lien en écartant, autant que possible, par toutes les diligences souhaitables, toute cause de nullité (41).

En même temps, le S. Office tranchait plusieurs graves questions au sujet des cautions pour les mariages mixtes : il admettait la valeur des cautions implicites et déclarait que les garanties d'éducation chrétienne ne devaient strictement être requises que pour les enfants à naître (42). Il rétablissait la doctrine sur les fins du mariage (42bis).

L'activité judiciaire de l'Eglise en matière matrimoniale réalise un progrès considérable par la constitution de tribunaux régionaux pour ces causes en Italie (43), aux Philippines (44), au Canada (45), au Congo belge aussi à notre connaissance, par le rétablissement de la Rote espagnole (46). Plus encore, cette activité est présentée sous son vrai jour par les allocutions du Souverain Pontife au début de chaque exercice du tribunal de la Rote. Nous avons eu ainsi, de 1941 à 1947 (47), une série d'exposés très élevés sur la fonction judiciaire dans l'Eglise, qui n'est qu'un aspect de la *cura animarum* ; sur les exigences actuelles de la procédure matrimoniale ; sur la nature exacte de la certitude morale requise dans les sentences judiciaires ; sur la comparaison entre les tribunaux ecclésiastiques et les juridictions

(39) *A.A.S.*, XL, 1948, 305. — *N.R.Th.*, 1948, 1080-1084.

(40) Certes bien des réponses de la Commission d'interprétation ont notablement transformé la portée de certains canons, par exemple les cc. 522, 1971. Les pouvoirs ordinaires d'accorder des indulgences en vertu des cc. 914, 239, § 1, n. 24 ; 274, n. 2 ; 349, § 2, n. 2 ; 294 ; 323, § 1, ont été augmentés par un décret de la S. Pénitencerie du 20 juillet 1942 (*A.A.S.*, XXXIV, 1942, 240. — *N.R.Th.*, 1940-45, 953.

(41) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 297-318. *N.R.Th.*, 1946, 460.

(42) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 294 ; XXXIV, 1942, 22; *N.R.Th.*, 1940-45, 842-846.

(42bis) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 103 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 838-842.

(43) *A.A.S.*, XXX, 1938, 410 ; *N.R.Th.*, 1939, 334-338. Les questions soulevées par l'établissement de ces tribunaux ont donné lieu à une longue réponse de la Commission d'interprétation du Codé sur la compétence de la S. Congrégation des Sacrements dans les causes matrimoniales, *A.A.S.*, XXXII, 1940, 317-318. — *N.R.Th.*, 1940-45, 955 ; voir aussi *A.A.S.*, XXXII, 1940, 304-305 ; *N.R.Th.*, 1946, 459.

(44) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 363-368 ; *N.R.Th.*, 1946, 459.

(45) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 281-287 ; *N.R.Th.*, 1947, 759.

(46) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 155-163 ; *N.R.Th.*, 1947, 868.

(47) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 421-426 ; XXXIV, 1942, 338-348 ; XXXVI, 1944, 281-290 ; XXXVII, 1945, 256-262 (cfr *N.R.Th.*, 1946, 236-245) ; XXXVIII, 1946, 391-397 (*N.R.Th.*, 1947, 202-204) ; XXXIX, 1947, 493-498 (*N.R.Th.*, 1948, 423-424).

civiles. A elles seules, ces leçons magistrales suffiraient à montrer, dans le détenteur suprême du pouvoir judiciaire dans l'Eglise, la plus harmonieuse union entre le sens pastoral et l'esprit juridique, la compréhension des droits individuels et le souci des exigences du bien commun.

II. APOSTOLAT

L'Action catholique

Dans l'encyclique du 20 octobre 1939, *Summi Pontificatus*, S.S. Pie XII exprimait sa satisfaction pour l'aide que les laïcs, en ces derniers temps, avaient apportée à la hiérarchie : « Que vers eux aille, à ce moment si important pour l'Eglise et pour l'humanité, notre salut paternel, notre remerciement ému, l'expression de notre confiante espérance » ([48]). Si le Pape a, pendant ces dix ans, encouragé dans tous les pays du monde l'Action catholique, c'est en Italie qu'il semble avoir réalisé l'œuvre la plus importante en cette matière. Cela s'explique d'ailleurs par les vicissitudes de l'Action catholique italienne depuis son premier statut du 2 octobre 1923. On se souvient des difficultés suscitées par le gouvernement fasciste au développement de l'Action catholique. La protestation impressionnante de Pie XI dans l'encyclique *Non abbiamo bisogno* du 29 juin 1931 constitue une des phases de cette lutte ([49]).

La situation s'aggrava encore pendant l'été de 1938. Aussi un des premiers actes de Pie XII fut-il de confier la haute direction de l'Action catholique italienne à une commission cardinalice et de promulguer un nouveau statut, le 6 juin 1940. Le rôle de l'autorité ecclésiastique, tant sur le plan diocésain que local, y apparaissait prépondérant ; aucune charge n'était élective.

La fin de la guerre et la chute du gouvernement fasciste appelaient une revision de ce statut. Elle fut l'œuvre d'une commission de six évêques, présidée par le cardinal Piazza, patriarche de Venise. Le 11 octobre 1946, un nouveau règlement général de 113 articles était promulgué. Une lettre du Pape au cardinal Piazza, datée du même jour, relève diverses caractéristiques du nouveau statut : adaptation pleine d'espoir aux dispositions concordataires qui concernent l'Action catholique, cohésion de la direction entre les mains du Pape et des évêques, rôle de responsables rendu aux dirigeants laïques, organisation de l'assistance spirituelle et morale par le clergé, expansion par les diverses associations se groupant en mouvement unitaire,

(48) *A.A.S.*, XXXI, 1939 ; *N.R.Th.*, 1940, 183.
(49) Sur tout ceci, cfr *La Doc. cath.*, 1946, col. 1473 : « Le nouveau statut de l'Action catholique italienne ».

l'adhésion de nouvelles institutions, la collaboration fraternelle avec les autres groupements : bref équilibre et vitalité.

« Mais plus encore que sur la lettre des normes statutaires complexes et délicates, notre attention se porte sur la signification que prend la sanction pontificale donnée à ces règles, c'est-à-dire la nouvelle reconnaissance et l'encouragement de la collaboration des laïques à l'apostolat hiérarchique, et par là, le conseil et l'invitation adressés à tous les bons catholiques, véritablement conscients des besoins des temps, de donner à la profession de leur foi un esprit agissant et militant. C'est pourquoi, que le clergé voie dans l'Action catholique l'affirmation du besoin, rendu pressant par les conditions de la vie moderne et de la pénurie de prêtres, de créer parmi les catholiques des collaborateurs généreux et l'offre d'une méthode bien éprouvée de procéder à leur formation et à leur organisation ; de leur côté, que les laïques voient dans l'Action catholique un stimulant à servir l'Eglise librement, mais avec discipline, et une haute considération de l'aide que tout simple fidèle peut apporter à la cause du Christ. Nous voudrions, par ailleurs, que le peuple tout entier vienne à considérer l'Action catholique, non comme un cercle fermé de personnes initiées à des idéals exclusifs, ou comme un instrument de lutte stérile ou de conquête ambitieuse, mais plutôt comme un groupement de citoyens dévoués qui ont fait leur la maternelle intention de l'Eglise, de racheter tout le monde et de garantir à la société l'irremplaçable et indispensable ferment de la vraie civilisation » (50).

Le statut de 1946 constitue un ensemble d'une grande netteté, en même temps que d'une parfaite cohésion aux divers échelons : national, diocésain, paroissial (51). La haute direction est confiée par le Souverain Pontife à une commission, représentant tout l'épiscopat italien : sous la présidence d'un archevêque en font partie six évêques résidentiels, dont deux de l'Italie septentrionale, deux de l'Italie centrale, deux de l'Italie méridionale.

Au lendemain de cette réorganisation de l'Action catholique italienne, de grandes manifestations jubilaires ont montré que Pie XI et Pie XII n'avaient pas travaillé en vain dans leur patrie.

Le 7 mars 1947, ce sont 300.000 hommes d'Action catholique qui célèbrent à Rome le 25e anniversaire de leur mouvement (52).

Le 5 septembre 1948, au 30e anniversaire de la fondation de la jeunesse catholique italienne, 200.000 jeunes filles — parmi lesquelles de nombreuses déléguées de l'étranger — sont réunies sur la place Saint-Pierre (52bis).

Le 12 septembre 1948, c'étaient 250.000 jeunes gens qui commémoraient les premières origines du mouvement de la jeunesse catholique, sous Pie IX, quatre-vingts ans plus tôt (53).

En cette triple occasion, le Pape rappela aux membres de l'Action

(50) *La Doc. cath.*, 1946, col. 1475-76.
(51) Publiés par *La Doc. cath.*, 1947, 461-482.
(52) *Osservatore Romano*, 8-9 sept. 1947 ; *N.R.Th.*, 1947, 1904-7.
(52bis) *A.A.S.*, XL, 1948, 405-408 ; *N.R.Th.*, 1949, 190-191.
(53) *A.A.S.*, XL, 1948, 409-414 ; *N.R.Th.*, 1949, 191.

catholique leurs obligations et les excita à la générosité et à la confiance.

Nous avons dit l'étroite collaboration préconisée par les Statuts de l'Action catholique italienne, avec d'autres œuvres de formation spirituelle et apostolique. La Constitution *Bis saeculari* du 27 septembre 1948, sur les Congrégations mariales, fera une très notable application de ce principe en déclarant que ces groupements « ne manquent d'aucun des caractères qui définissent l'Action catholique »... ...« que les Congrégations mariales peuvent de plein droit être appelées l'Action catholique entreprise sous l'inspiration et avec le secours de la Très Sainte Vierge » (54).

Les Eglises d'Orient

Au moment de l'élection de Pie XII, la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale préparait un décret important, qui devait adapter aux clercs orientaux, séculiers et religieux, les principales prescriptions de l'Eglise latine concernant la formation de son clergé. Tout autant et plus encore peut-être qu'en Occident, le clerc oriental doit, par sa science et sa vertu, être pour les peuples menacés de tant de dangers spirituels un apologète, un guide, un défenseur. Le décret rédigé en séance plénière des cardinaux, le 20 mars 1939, traite tour à tour de l'admission des candidats, de leur formation, de leur accession aux ordres sacrés. S.S. Pie XII le confirma en la fête de saint Jean Chrysostome, 27 janvier 1940 (55).

Le 23 novembre 1940, le Souverain Pontife renouvelait pour dix ans, avec de légères retouches, le décret du 1er mars 1929 qui avait réglé l'organisation des Ordinariats gréco-ruthènes aux Etats-Unis (56). Pour renforcer encore l'attachement au rite propre, un décret de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale du 18 février 1941 enlevait aux Légats du Saint-Siège la faculté, qu'ils avaient depuis 1928, d'autoriser le passage d'un rite à un autre. Dorénavant, comme jadis d'ailleurs, la S. Congrégation sera seule compétente en la matière (57).

Une phrase de la consécration du monde au Cœur Immaculé de Marie par Pie XII, le 31 octobre 1942, avait attiré l'attention sur les chrétientés orientales dissidentes, surtout celles qui étaient opprimées : « Aux peuples séparés par l'erreur ou la discorde, et spécialement à ceux qui professent à votre égard une dévotion particulière

---

(54) *A.A.S.*, XL, 1948, 393-402 ; *N.R.Th.*, 1948, 87-95. Passage cité p. 91. Cfr E. Bergh et H. Tihon, *Les Congrégations mariales. A l'occasion de la Constitution apostolique « Bis saeculari »*, du 27 septembre 1948, *Ibidem*, 56-73.
(55) *A.A.S.*, XXXII, 1940, 152-157 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1202.
(56) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 28 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1202.
(57) *A.A.S.* XXXIII, 1941, 27. Cfr *A.A.S.*, XXI, 1929, 152-159.

et chez lesquels il n'était pas une maison qui n'honorât votre vénérable icone (aujourd'hui peut-être cachée et conservée pour des jours meilleurs) donnez la paix et ramenez-les à l'unique bercail du Christ, sous l'unique et vrai Pasteur » ([58]).

Deux encycliques à l'univers chrétien allaient témoigner de la sollicitude spéciale du Saint-Père à l'égard de tous les chrétiens d'Orient, ainsi que de son ardent désir de travailler à la réunion des dissidents.

Le quinzième centenaire de la mort de saint Cyrille d'Alexandrie fut l'occasion de la première de ces encycliques, celle du 9 avril 1944 ([59]). Manifestement, elle constituait un appel à l'union de tous ceux qui portent le nom de chrétiens en une heure si tragique pour ce nom même. En saint Cyrille, le Pape montrait aux Orientaux l'intégrité de la foi, la bonté et l'esprit de conciliation, l'attachement au Siège apostolique. L'encyclique s'achève par une pressante exhortation aux chrétiens du monde entier. Prière pour l'Orient. Le Pape rappelle entre autres « la journée de l'Orient » prescrite naguère pour les collèges et les séminaires ([60]). Il se tourne enfin directement vers les chrétiens nestoriens, pour qui saint Cyrille sera un guide et un protecteur sur la voie qui ramène à la vérité.

L'encyclique du 23 décembre 1945, à l'occasion du 350e anniversaire du retour de l'Eglise ruthène à l'unité, devait montrer aussi aux catholiques du monde entier les avantages de l'union au Siège apostolique, en même temps que l'héroïsme réclamé parfois par cette fidélité ([61]). Une première partie de ce long document refait l'histoire du schisme, de la réunion de 1595, du développement ultérieur de l'Eglise ruthène. La seconde relève les bienfaits de ce retour : parfaite conservation des rites propres, qui va aboutir sous peu à une nouvelle édition romaine des livres liturgiques ruthènes, tranquillité et paix dont les fruits se sont manifestés dans la vigueur de l'Eglise ruthène de Galicie et des Etats-Unis, dans l'activité des moines basiliens, dans l'épiscopat si fécond de Mgr Szeptyckyj ; enfin, gloire de la sainteté chez de nombreux confesseurs et surtout glorieux martyrs, comme saint Josaphat. La troisième partie de l'encyclique est l'expression d'une douloureuse indignation contre la persécution actuelle. Le Message de Noël 1948 reviendra encore sur la douleur que causent au Pape les souffrances de ceux qu'un système de violence ouverte a poussés à se séparer formellement de l'Eglise-Mère à laquelle les unissaient leurs convictions les plus intimes ([62]).

Aux chrétientés coptes d'Egypte, le Pape s'est adressé le 25 mars 1948, à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de S. Pachôme.

---

(58) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, 325 et 346.
(59) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 129-144 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1197-1200.
(60) *N.R.Th.*, 1940-45, 1191 note.
(61) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 33-63 ; *N.R.Th.*, 1946, 105-107.
(62) *A.A.S.*, XXXXI, 1949, 9 ; *N.R.Th.*, 1949, 193.

Après avoir rappelé les bienfaits qui ont résulté pour l'Eglise et la société civile de son œuvre providentielle, il demande que les fêtes centenaires procurent un renouveau de charité et d'union dans les sociétés familiale, civile et religieuse : « Dieu veuille que de même qu'aujourd'hui toute l'Egypte est une dans la louange et la vénération de cet insigne fondateur de la vie cénobitique, ainsi que tous et chacun jouissent avec nous de cette unité catholique indispensable, de laquelle hélas beaucoup se sont écartés, à la plus grande douleur du Siège apostolique » (63).

La sollicitude pastorale de Pie XII pour l'Orient chrétien pourra-t-elle se traduire par la promulgation du Code canonique de l'Eglise Orientale ? On entrevoit ce que cela pourrait apporter de vie à cette chrétienté et d'intérêt aux Occidentaux qui apprendraient ainsi à mieux connaître leurs frères. Il ne nous appartient pas de répondre à cette question. On dit l'élaboration de ce Code très avancée et les nombreux volumes de sources, déjà publiés, semblent en faire foi (64).

En attendant signalons une déclaration de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale affirmant que les fidèles de ces rites sont tenus non seulement par le canon 1396 (livres condamnés par le Saint-Siège), mais aussi par le canon 1399 qui contient, on le sait, la longue liste de tous les ouvrages prohibés « ipso iure » (65).

La S. Congrégation a publié le 10 août 1943 (66) la liste des indulgences accordées de manière universelle et perpétuelle aux fidèles des Rites orientaux. Le catalogue de 62 prières ou pratiques est précédé de cette remarque : « Les prières proposées ici en latin sont empruntées aux livres liturgiques du rite byzantin en usage chez les Ruthènes. Les mêmes indulgences peuvent être gagnées, si les prières sont récitées selon un autre texte ou dans une autre langue légitimement en usage dans le rite byzantin ».

Conquête missionnaire

Dans son encyclique inaugurale *Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939, le Pape fixait quelle serait sa position à l'égard des problèmes missionnaires. Après avoir montré le souci que l'Eglise a toujours eu de connaître et de respecter les caractéristiques particulières des peuples auxquels elle doit porter l'Evangile, il affirmait :

« Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance et, quand ce sera possible, protégé et encouragé. Notre immédiat prédécesseur, de sainte

(63) *A.A.S.*, XL, 1948, 241-243.
(64) En janvier 1946, on en comptait au total 33 (*A.A.S.*, XXXVIII, 1946, nn. 1-2).
(65) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 25 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1203.
(66) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 47-57 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 1203.

et vénérée mémoire, appliquant ces règles à une question particulièrement délicate, prit là-dessus des décisions si généreuses qu'elles dressent comme un monument à l'ampleur de son intuition et à l'ardeur de son esprit apostolique (67). Et il n'est pas nécessaire, Vénérables Frères, de vous annoncer que Nous voulons marcher sans hésitation dans cette voie. Ceux qui entrent dans l'Eglise, quelle que soit leur origine ou leur langue, doivent savoir qu'ils ont un droit égal de fils dans la maison du Seigneur, où règnent la loi et la paix du Christ. C'est en conformité avec ces règles d'égalité que l'Eglise consacre ses soins à former un clergé indigène à la hauteur de sa tâche, et à augmenter graduellement les rangs des Evêques indigènes. Et pour donner à Nos intentions une expression extérieure, Nous avons choisi la fête prochaine du Christ-Roi pour élever à la dignité épiscopale, sur le tombeau du Prince des Apôtres, douze représentants des peuples ou groupes de peuples les plus divers » (68).

Cette promesse de pleine compréhension de toutes les civilisations n'allait pas rester vaine. Le 8 décembre 1939, un décret de la S.C. de la Propagande autorisait certaines cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres et supprimait le serment sur les rites chinois (69). Un peu plus tard, le 9 avril 1940, la même dispense était accordée pour le serment sur les rites malabares exigé des missionnaires des Indes (70).

Bientôt le Concordat portugais du 7 mai 1940 va fournir au Saint-Père l'occasion de dire ce qu'il attend d'une nation chrétienne pour l'œuvre de l'évangélisation. Les articles de l'Accord missionnaire, conclu en même temps que le Concordat, sont riches de précisions sur la collaboration de l'Eglise et de l'Etat dans les pays de mission (71). Plus longuement, dans une encyclique du 13 juin 1940, le Souverain Pontife fixe au peuple portugais certains points de ses obligations missionnaires : il insiste particulièrement sur l'accroissement nécessaire des vocations sacerdotales et religieuses, sur la constitution d'un clergé indigène soigneusement choisi et sérieusement formé (72). La canonisation en juin 1947 de saint Jean de Britto, portugais, apôtre du Maduré, martyrisé en 1693, en même temps qu'elle soulignait l'importance de l'œuvre missionnaire du Portugal aux Indes, exal-

---

(67) Il s'agit sans doute de l'instruction de la S.C. de la Propagande du 26 mai 1936, sur les cérémonies shintoïstes au Japon (*A.A.S.*, XXVIII, 1936, 406. — *N.R.Th.*, 1947, 195).

(68) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 492. — *N.R.Th.*, 1940, 94. Pour l'homélie prononcée lors du sacre des douze évêques missionnaires, voir *A.A.S.*, XXXI, 1939, 595).

(69) *A.A.S.*, XXXII, 1940, 24 ; *N.R.Th.*, 1940, 207.

(70) *A.A.S.*, XXXII, 1940. — *N.R.Th.*, 1945, 1203. Autre témoignage de l'adaptation aux conditions présentes des missions des Indes, la modification du serment des élèves du séminaire de Kandy (S.C. de la Propagande, 12 janvier 1940 ; *A.A.S.*, XXXII, 193). A partir du 1er janvier 1941, la S.C. de la Propagande a mis en vigueur des formules, plus unifiées, des facultés concédées aux Ordinaires de mission. *N.R.Th.*, 1945, 1205. Voir le texte des facultés, dans Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, 7e édit., app. II.

(71) *A.A.S.*, XXXII, 1940, 235-244. — *N.R.Th.*, 1946, 427.

(72) *A.A.S.*, XXXII, 1940, 249-260. — *N.R.Th.*, 1945, 1197.

tait un héros de la lignée du Père de Nobili, vivant parmi les Indiens comme l'un d'entre eux ([73]).

Dès le début du pontificat de Pie XII, le mouvement de division et de création de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques dans les pays de mission continuait aussi actif qu'il avait été sous le pontificat précédent ([74]).

Le 24 juin 1944, dans une audience accordée aux membres de la S. Congrégation de la Propagande, aux préposés des Œuvres missionnaires pontificales, le Pape voulut dire combien la conquête pacifique des peuples à l'Evangile lui tenait à cœur, à un moment où la guerre faisait rage entre les nations.

Il rappela que les craintes suscitées par la guerre de 1914 au sujet du développement de l'activité missionnaire avaient été réfutées complètement par les faits sous le pontificat de Pie XI, qui n'érigea pas moins de 221 nouvelles circonscriptions. Il dit tout spécialement ses espoirs pour le développement des missions en Asie Orientale : l'accumulation des ruines et des souffrances là-bas a mis en évidence aussi l'activité charitable de l'Eglise et l'a rendue familière à ces peuples ([75]). Il allait bientôt lui-même poser un des actes les plus significatifs à ce point de vue : après avoir créé cardinal au Consistoire du 18 février 1946 Monseigneur Tien, vicaire apostolique de Tsingtao ([76]), par la *Constitution apostolique Quotidie nos* du 11 avril 1946, il établissait en Chine la hiérarchie épiscopale comportant 20 archevêchés et 79 évêchés ([77]). 28 des titulaires sont chinois. Le 6 juillet 1946, la Délégation apostolique de Chine était transformée en internonciature ([78]).

Sur les 556 circonscriptions missionnaires existant à la fin de juillet 1946, 64 étaient confiées au clergé indigène, séculier ou régulier, 9, confiées à d'autres séculiers ou réguliers, avaient à leur tête un Ordinaire indigène, ce qui représentait donc un total de 73 Ordinaires indigènes gouvernant des territoires de missions ([79]). On s'explique assez bien, dans ces conditions, l'établissement à Rome d'un nouveau Collège pour prêtres indigènes, appliqués aux études supérieures dans les Universités pontificales. Il fut inauguré au Janicule, le 29 juin 1948. Le Cardinal Préfet de la Propagande donna à cette occasion lecture d'une exhortation du Saint-Père rappe-

(73) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, 391-398. — *N.R.Th.*, 1947, 1089.
(74) La S.C. de la Propagande dans une instruction du 21 juin 1942 indiquait les renseignements à communiquer lors de l'introduction de demandes pour l'érection de nouvelles circonscriptions. *A.A.S.*, XXXIV, 1942, 347. — *N.R.Th.*, 1945, 1205.
(75) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, 204. — *N.R.Th.*, 1945, 1200.
(76) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 104. Il fut transféré le 11 mai au siège de Pékin (*A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 360 ; *N.R.Th.*, 1947, 77).
(77) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 301. — *N.R.Th.*, 1947, 77.
(78) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 313. — *N.R.Th.*, 1947, 77.
(79) Agenzia Fides, *Le Missioni cattoliche*, Roma, 1946, p. 536.

lant au clergé indigène de toutes les missions ce qu'il attend de lui : sainteté personnelle et désir ardent du salut des âmes, obéissance à la hiérarchie, union dans l'amour et la fidélité à l'Eglise romaine ([80]).

L'âme d'un Pontificat

Si délicate que puisse être la recherche du secret d'une telle activité, nous ne pouvons nous y dérober. Au reste, la tâche est moins ardue qu'elle ne semblerait à première vue : la piété mariale de Pie XII est une des caractéristiques de son pontificat ; sa dévotion à l'Eucharistie est notoire, autant que sa préoccupation d'inculquer aux chrétiens l'esprit d'abnégation en union avec le sacrifice de leur chef.

« C'est avec joie et sincérité que nous confessons que notre sacerdoce, commencé sous les auspices de la Mère de Dieu, a reçu d'elle tous ses développements », ainsi s'exprimait-il, le 8 décembre 1939, lors d'une cérémonie commémorative de sa première messe à Sainte-Marie-Majeure ([81]). Il serait bien difficile de relever toutes les manifestations de son dévouement à la Vierge depuis 10 ans ([82]). Chaque année, l'approche du mois de mai a été l'occasion d'appels à la prière confiante en Marie. En 1942, le Pape consacra l'Eglise et l'Univers au Cœur Immaculé ([83]). En 1943 et 1944, invitations répétées à la dévotion mariale, entre autres pour que Rome fût préservée des faits de guerre ([84]). Le 11 juin 1944, le Pape vint en personne, à l'église Saint Ignace, remercier la « Madonna del divino Amore » de la délivrance inespérée de la ville ([85]). En 1945, établissement d'une nouvelle fête liturgique du Cœur Immaculé de Marie, le 22 août ([86]). Le 1[er] mai 1946, lettre à tous les Ordinaires du monde pour leur demander d'unir leurs prières aux siennes, de lui communiquer leur manière de voir au sujet de la définition dogmatique de l'Assomption corporelle de la S. Vierge ([87]). Par ses messages radiophoniques aux Congrès mariaux ([88]), le Pape s'associe à ce qui se fait dans tous les pays du monde pour la gloire de la Vierge.

---

(80) *A.A.S.*, XL, 1948, 374-376. — *N.R.Th.*, 1949, 95.

(81) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 706-708.

(82) Les documents publiés régulièrement par le *Marianum* sous le titre *Documenta Magisterii ecclesiastici.* pourraient servir à établir cette longue liste.

(83) *A.A.S.*, XXXIV, 1942, 313-325. Sous le titre de Preghiera di S.S. Pio XII le texte est reproduit à nouveau aux *A.A.S.*, XXXV, 1943, 345, avec l'indication de l'indulgence de 3 ans attachée à la récitation de cette consécration.

(84) En 1943, pour le mois de mai, lettre du 15 avril au Secrétaire d'Etat (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 103) ; pour la fête de l'Assomption, lettre du 5 août au même (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 255) ; pour la fête de l'Immaculée Conception, lettre du 25 novembre au même (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 362). Lettre du 24 avril 1944 au Secrétaire d'Etat (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, 145).

(85) *Marianum*, 1946, 117.

(86) *A.A.S.*, XXXVII, 1945, 44 ; *N.R.Th.*, 1940-45, 941.

(87) *Marianum*, 1946, 284.

(88) Nous en relevons quatre pour la seule année 1947 : Ottawa 19 juin (*A.A.S.*, XXXIX, 1947, 268) ; Maastricht 6 septembre (*ibid.*, 456) ; Lugan

Au lendemain de la promotion au cardinalat de Mgr Pacelli, Mgr Kaas, du Centre allemand, se demandait quel avait été le secret de l'extraordinaire ascendant exercé par le nonce à Munich et à Berlin, de 1917 à 1929, sur les gouvernants et le peuple allemands : « Tout s'expliquait, répondait-il, quand on le voyait le matin dans la chapelle de la nonciature, célébrer la Messe » ([89]).

Ainsi le cardinal Pacelli, légat pontifical, apparaissait encore aux Congrès Eucharistiques internationaux de Buenos-Ayres, de Budapest, au triduum de messes du jubilé de la Rédemption à Lourdes, aux fêtes de Lisieux : « Il semblait, parmi la foule, seul avec Dieu dans un colloque intime dont ses traits resplendissaient. Le regard ne visait plus que l'Hostie » ([90]).

C'est de l'Eucharistie, sacrifice et sacrement, que Pie XII a fait le principal agent de rénovation d'un monde ignorant Dieu ou le haïssant, plongé dans la matière, déchiré par l'égoïsme et les discordes. Exhortations pressantes et multiples à la participation au Saint-Sacrifice, à la communion fervente, à la sanctification du dimanche ([91]), allocutions régulières aux Congrès eucharistiques nationaux ([92]), encycliques sur le Corps mystique et la liturgie, vif intérêt pour l'Apostolat de la Prière ([93]), enfin, le privilège très notable de la célébration d'une seconde messe, le 3 avril 1949, « pour la rémission des péchés ».

Or, voici que l'Année Sainte 1950 va marquer une nouvelle et grandiose étape dans cette œuvre du redressement moral par la prière et la pénitence qui domine la pensée de S.S. Pie XII depuis dix ans. Puissent se réaliser tous les vœux de charité et de paix, de purification et de pardon, de force et de prospérité que le Saint-Père a exprimés lui-même dans la prière qu'il a composée à cette occasion ([94]) !

Louvain, le 2 mars 1949. E. Bergh, S. I.

(Argentine) 12 octobre (*ibid.*, 627) ; Barcelone (Congrès des congrégations) 7 décembre (*ibid.*, 437).

(89) *Vie catholique*, 15 février 1930, cité dans *La Documentation catholique*, 1939, col. 371.

(90) H. Bordeaux, dans l'*Epoque*, 18 juillet 1937, cité dans *La Documentation catholique*, 1939, col. 372.

(91) Motu proprio du 27 octobre 1940 (*A.A.S.*, XXXII, 1940, 385) ; Instr. de la S.C. du Concile, 14 juillet 1941 (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, 389-91) ; Alloc. aux adolescents A.C. Ital., 2 novembre 1941 (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, 500) ; Message radioph. XXV[e] anniv. épiscopat, 13 mai 1942 (*A.A.S.*, XXXIV, 1942, 160) ; Exhort. aux curés de Rome, 13 mars 1943 (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 112) ; idem, le 22 février 1944 (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, 81) ; idem, février 1945 (*A.A.S.*, XXXVII, 1945, 40).

(92) Nous n'en comptons pas moins de 15. Cfr *N.R.Th.*, 1940-45, 879.

(93) Outre la mention expresse dans l'encyclique sur le Corps Mystique (*A.A.S.*, XXXV, 1943, 246), plusieurs interventions à l'occasion du centenaire de l'Apostolat de la Prière (1844-1944) (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, 238-243 ; item., XXXVII, 1945, 189-192, 262-264, 318-321, 321-324 ; item., XL, 1948, 500-503).

(94) *Osservatore Romano*, 1[er] janv. 1949. *La Documentation catholique*, 1949, col. 129.

LA VISION CHRETIENNE DE L'HISTOIRE

(Suite)

II

DANS LA THEOLOGIE CATHOLIQUE

La première question posée au théologien de l'histoire est celle du rapport de la vie présente à la vie future : simple rapport de conditionnement extérieur ou relation de continuité intrinsèque et organique (1).

Barth, nous l'avons vu, optait fermement pour le premier terme, et nous avons donné à entendre que sa réponse, typiquement protestante, l'opposait à la théologie catholique. Mais cette opposition est-elle si certaine ? Est-il avéré que les deux confessions chrétiennes soient en désaccord sur ce point ? Il est bien permis d'en douter, quand on médite sur une page du P. Congar, qui donne à la théologie catholique l'expression que voici : « Il y a un rapport de l'effort humain et du progrès du monde, grâce à l'homme, avec la réalité dernière et définitive qui sera le royaume de Dieu », mais : « il n'y a pas de continuité de l'un à l'autre. Ce n'est pas l'effort humain qui procure le Royaume de Dieu. Celui-ci ne vient pas comme le fruit du progrès du monde. Bibliquement, il apparaît comme donné, comme résidant essentiellement dans la puissance du Christ. Ni le monde ni même l'Eglise ne le procurent à proprement parler. Il est donné d'en haut ; c'est le Christ qui le réalisera, par *sa* puissance ». « L'effort humain, même naturel et temporel, cherche à résoudre des questions dont le Royaume sera *la* solution. L'homme s'efforce à une réponse, et il doit s'y efforcer, mais il ne l'atteindra jamais entièrement. Parce que nous sommes dans un monde d'attente, un monde de difficultés, et de plus un monde de péché, dont le propre est de comporter plus de questions que de réponses. Le sens de l'histoire, le sens de l'effort humain, c'est de s'efforcer au Royaume : de s'efforcer à une connaissance parfaite, à une justice parfaite, à une santé, à une domination parfaite du bien sur le mal, de la vie sur la maladie, sur la mort, sur tout ce qui relève de la mort et mène à elle ;

---

(1) Sur l'objet de la théologie de l'histoire, sur sa complexité, sur les rapports de ses divers éléments, les pages de M. R. Aubert apportent déjà bien des clartés, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1948, pp. 129-149 (voir surtout pp. 146-149). Signalons en outre le bel ouvrage de M. le Professeur Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*, II, *Théologie de l'histoire* (Bruges, Desclée De Brouwer, 1949), ouvrage que nous n'avons pu ici mettre à profit.

de s'efforcer à la puissance, à la domination de la matière par l'esprit ; de s'efforcer à vaincre la pesanteur, l'épaisseur, l'opacité, le temps... Autant de tentatives vers un état de choses, vers une solution que seul le Royaume apportera ».

« Qu'est donc notre monde, que vaut son développement, que représente notre effort au regard de ce Royaume ? Les Pères de l'Eglise parlaient d'une pédagogie. Ils entendaient par là un régime d'ébauches ; d'ébauches qui ne seraient pas retenues telles quelles dans la réalisation définitive, mais qui représenteraient des étapes nécessaires et qu'on ne peut dépasser que grâce à elles. Serait-ce trahir leur pensée que de voir les choses ainsi : Un maître fait travailler un élève sur un ensemble de problèmes très difficiles. L'élève ne trouvera pas la solution, bien qu'il en approche plus ou moins et multiplie pour cela les essais. Cette solution lui sera donnée par le maître, mais seulement quand, s'étant exercé sur elle, il aura développé son esprit, ses puissances, d'une manière qu'il n'aurait pas même soupçonnée si la solution lui avait été donnée tout de suite. Le disciple se sera, de quelque manière, mis de niveau avec la solution ; il ne la *recevra* vraiment que parce que, dans son effort vers elle, il se sera comme dilaté à sa mesure (2). »

Le lecteur n'aura pas été sans remarquer une étonnante similitude d'expressions entre ce texte et celui de Barth : chez l'un et chez l'autre, même négation d'une continuité de la vie terrestre avec la vie de l'au-delà (3). Sans doute, j'entends bien que le P. Congar porte principalement son attention sur le problème des réalités terrestres et profanes : c'est avant tout à leur sujet, au sujet des prestations de la science, de l'art, de la cité qu'il tranche en ces termes la question de leur relation au Royaume ; mais il applique aussi sa réponse à l'histoire sainte, à l'exercice terrestre de la charité théologale : ni le monde, mais *ni même l'Eglise,* nous dit-il, ne procure, à proprement parler, le Royaume, et le sens de l'histoire, de l'histoire spécifiquement chrétienne, ne dépasse pas celui de l'effort, de l'essai de la justice parfaite, que seul le Royaume apportera. Par là nous sommes invités à mettre beaucoup de prudence dans notre refus éventuel de la conception barthienne, et peut-être aussi à nous réjouir des signes d'une entente possible entre les deux confessions chrétiennes sur un sujet d'une telle gravité.

---

(2) Y. Congar, O.P., *Pour une théologie du laïcat,* dans *Etudes,* t. 256, 1948, pp. 213 suiv.

(3) Cfr *Nouv. Revue théol.,* 1949, p. 126, le mot de K. Barth : « Notre action dans ce monde n'est avec l'action divine (de la rédemption) que dans un rapport d'analogie et non dans une relation de continuité ». En rapprochant ainsi du théologien protestant la page du théologien catholique, on entend bien que je n'adresse aucune critique à ce dernier : ses expressions sont *catholiquement* irréprochables : j'observe seulement qu'elles posent une nouvelle question et qu'elles appellent un approfondissement.

Entente, au surplus, non pas simplement possible, mais déjà conclue en un point important : avec Cullmann, avec Barth, le théologien catholique tient lui aussi qu'« avec la résurrection du Christ, l'événement décisif de l'Histoire est accompli » (4) : l'issue de la guerre contre le mal ne fait plus question : au jour de Pâques, l'ennemi a été frappé au cœur (5). Or le Christ, tête des croyants, nous contient tous en lui : ainsi en lui et dans sa victoire, l'homme nouveau que nous devons être est déjà virtuellement réalisé. Certes, son avènement, ou, pour mieux dire, son actualité dernière demeure pour nous l'objet d'une pure attente : chrétiens catholiques, nous *regardons* vers le jour glorieux de la Parousie et de notre résurrection plénière ; mais ce jour à venir est à la limite de *notre* histoire ; il commencera une époque nouvelle, sans commune mesure avec notre temps présent ; dans celui-ci, dans notre « éon » proprement terrestre et connaturel, où se déploie notre action phénoménale, où s'inscrit en caractères lisibles notre efficience, il reste vrai, pour nous catholiques aussi bien que pour le chrétien protestant, que l'événement capital est derrière nous : et c'est, encore une fois, la résurrection du Christ. Et tandis que le marxiste demeure tendu vers l'avènement d'un jour — ou d'un soir — qui doit ouvrir, ainsi l'espère-t-il, l'âge d'or sur cette terre, le vrai chrétien, sans distinction de confessions, sait bien que depuis le Christ, il n'a plus rien à attendre d'absolu et de vraiment « dernier » dans l'ici-bas.

Ainsi le protestantisme barthien et le catholicisme voisinent d'assez près pour se rencontrer quelquefois. Néanmoins, nonobstant toute similitude de langage et même tout accord partiel sur les choses mêmes, nous estimons que de l'un à l'autre persiste une divergence foncière. Elle porte moins sur la conception de l'histoire profane que sur celle de l'histoire sainte et elle consiste substantiellement en ceci : le barthien s'obstine à maintenir le fruit de la victoire du Christ hors de notre temps : pour lui, le Christ, monté aux cieux, résorbé dans une autre dimension, y a emporté et arraché à nos prises toute la « nouveauté de vie » ; pour nous, au contraire, le Christ a réussi cette merveille : de partir et de rester tout ensemble : « Ecce ego vobiscum sum » ; les choses vraiment dernières commencent déjà dans la justice présente du chrétien, et non pas seulement en symbole, mais en réalité et en substance ; dès aujourd'hui, les temps de la fin sont inaugurés et nous sommes déjà les concitoyens des habitants des cieux ; sans doute, dans son « apparaître », l'éon futur manifestera une qualité d'être hétérogène à notre éon actuel ; mais dans le secret, il est déjà mêlé à celui-ci, il y grandit et s'y élabore mystérieusement, de sorte que son avènement final, pure révélation chargée de surprise

(4) J. Daniélou, *Christianisme et Histoire*, dans *Etudes*, t. 254, 1947, p. 173.
(5) Id., *ibid.*

pour nos yeux qui l'auront ignoré jusqu'à ce jour, ne sera guère, en réalité, que son achèvement ontologique et sa consommation.

En donnant cette forme à l'opposition du barthisme au catholicisme, je n'oublie pas que Barth parle très expressément d'une présence de l'Esprit Saint à notre esprit, source de la foi et de la vie chrétienne, de cette vie dans laquelle Barth aperçoit un « signe » de l'homme nouveau et même, bien qu'en termes assez incertains, son commencement authentique. Je note même, sous la plume d'un barthien, l'expression de cette « conviction », « que l'œuvre de Dieu n'est point une œuvre extérieure à l'homme, un décret de justification qui laisserait en réalité cet homme inchangé » et que « comme l'Eglise catholique romaine et avec elle, nous croyons que l'homme que Dieu a réconcilié avec Lui, par pure miséricorde, est devenu en Christ une « nouvelle créature » et qu'incorporé à l'Eglise, il participe réellement à la nouvelle humanité dont Jésus-Christ est tout ensemble le premier membre et le Chef. C'est pourquoi dans l'encyclique (*Mystici corporis Christi*) que nous avons déjà citée, nous souscrivons sans arrière-pensée à plusieurs déclarations sur l'union des fidèles avec le Christ. Nous reconnaissons aussi avec gratitude que le mystère de la vie de l'homme nouveau, dans l'Eglise et par l'Eglise, nous est salutairement rappelé par le réalisme avec lequel il est professé dans le catholicisme romain — réalisme fidèle à l'inspiration biblique, qui fut souvent méconnu par un protestantisme fâcheusement influencé par l'idéalisme philosophique » (6).

Mais, en dépit de toutes ces professions de foi sur l'intériorité de la justice présente du chrétien, il reste, croyons-nous, que le barthien ne conçoit pas cette intériorité de la même manière que le croyant catholique. Et la divergence de l'un à l'autre ne porte pas seulement sur le degré ou la profondeur de l'union divine, mais sur sa nature même : en comparaison de l'intimité de l'Esprit à notre esprit telle que l'enseigne la théologie catholique, la conception protestante ne dépasse guère l'idée d'une vague conjugaison, d'une association, mal définie, de deux êtres.

Voici, ce nous semble, sur ce point l'idée catholique. A son point de départ, elle invoque la Parole de Dieu, elle prend très au sérieux les vues scripturaires sur notre régénération dans le Christ, sur notre « identification mystique » (7) au corps du Sauveur ressuscité, sur

(6) Ainsi P. Maury, dans ses pages sur *La position protestante*, elles-mêmes parues dans M. Boegner, *Protestantisme français*, coll. *Présences*, Paris, 1945, pp. 419-420.

(7) Cette expression se rencontre sous la plume de plus d'un théologien catholique : F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1929[14], t. II, p. 22 et p. 23 ; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1937[2], t. II, p. 127 ; L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 122.

notre participation ,dans la foi, à la nature divine (*2 Petr.*, I, 4) ; vues qu'elle voit ensuite traduites chez les Pères grecs en termes de déification et d'unité : comme par exemple, chez saint Jean Chrysostome, où elle lit que, dans la communion eucharistique, nous devenons le corps même du Christ : illud enim corpus sumus (8) — chez saint Cyrille de Jérusalem : la participation au corps et au sang du Christ nous identifie à lui : « unum quid ex ambobus » (9) ; ayant recueilli ces traits audacieux, il semble à la théologie catholique qu'elle doive en donner une interprétation assez stricte ; pour elle, le chrétien, à la pointe de son âme, forme avec l'Esprit du Christ une sorte de sujet mystique unique : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul Esprit avec lui » (*1 Cor.*, VI, 17).

Sans doute, cette unité n'est point telle que, supprimant l'altérité rigoureuse des personnes, elle nous fonde et confonde en Dieu, pas même à la cime de l'esprit. Davantage, dans cette union, Dieu n'exerce pas à l'égard de l'âme la fonction d'une « forme » à l'égard d'une « matière » : je veux dire qu'ici, la théologie catholique ne retiendrait pas, dans leur rigueur, les expressions d'un Alexandre de Hales pour qui l'intimité de Dieu au chrétien devait précisément se comparer à l'intimité de l'âme au corps : de la même manière, disait-il, que l'âme informe le corps par elle-même et immédiatement, ainsi Dieu informe notre âme par lui-même et sans médiation d'une réalité quelconque *ex parte informantis* (10). Ce langage n'est pas recevable : dans l'information, la forme informante doit son être même au composé qu'elle suscite et dont elle est partie composante ; elle est inférieure en perfection au tout qu'elle contribue à produire : condition qui, de toute évidence, répugne à Dieu. Il est vrai : il y a des formes vraiment informantes, exerçant une véritable causalité formelle et qui néanmoins ne dépendent pas du composé qu'elles évoquent à l'être : telle, précisément, l'âme humaine spirituelle, dont nous savons qu'elle survit à la dissolution du corps : c'est de la même manière, dirait Alexandre de Hales, que l'Esprit Saint informerait notre âme. Mais cela non plus ne se laisse pas penser : la causalité formelle de l'âme spirituelle, cause intrinsèque à l'être créé, au sujet humain, est constitutive de ce sujet, et ne peut donner naissance qu'à une seule substance, qu'à une seule personne ; si Dieu donc était, en toute rigueur,

(8) *In epist. ad Cor., Hom.*, XXIV, 2 ; *P.G.*, LXI, 200.

(9) *In Jo. Comment.*, X, 2 (XV, 1) ; *P.G.*, LXXIV, 341 : « Ut enim si quis ceram cerae indutam igne simul liquaverit, unum quid ex ambobus efficit, ita per Corporis Christi et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur ».

(10) *Summa Theologiae*, p. 3, q. 61, membrum 2, art. 2, resolutio, Cologne, 1622, p. 402. Bien entendu, A. de Hales admet, dans l'union divine, la médiation de la grâce créée *ex parte animae informatae*, et nous l'admettrons, nous aussi, *ex parte animae actuatae* : cfr plus bas. Mais ce point n'intéresse pas notre sujet présent.

l'âme de notre âme, notre personnalité s'effacerait, pour se dissoudre dans une sorte d'union hypostatique !

Mais, pour refuser les audaces d'expression d'Alexandre de Hales, la théologie n'en accueille pas moins une sorte d'inspiration que ces audaces lui suggèrent. Dieu, dit-elle, n'informe pas l'âme ni ses facultés ; mais du moins il les actue, il exerce par lui-même et immédiatement (ex parte actuantis) à leur égard le rôle de l'acte à l'égard de la puissance : langage nécessaire si nous ne voulons pas donner une traduction de l'union divine inférieure aux exigences de l'Ecriture. Et par ce langage, la théologie catholique entend ceci : dans la justification, Dieu ne se borne pas à s'associer et à se conjuguer à l'âme d'une manière quelconque ou à travers on ne sait quelles délégations créées : il atteint lui-même, dans les profondeurs de notre esprit, une « puissance », c'est-à-dire une susceptibilité, une réceptivité, que nous possédons congénitalement à l'égard de la présence divine. Or toute puissance ainsi comprise fait sienne la perfection qui l'actue : actuée par Dieu, l'âme *s'approprie* l'essence divine, et ses facultés opératives (dans la vie future l'intelligence, mais dès ici-bas la volonté) s'enrichissent du pouvoir même de Dieu. Et certes, ajoute la théologie catholique, pour notre entendement, toute actuation prend les caractères d'une information ; or nous avons vu que l'« information » répugne à Dieu ; c'est pourquoi nous dirons que « l'actuation créée par l'acte incréé » (11) transcende les modes propres de nos conceptions et plonge dans le mystère ; mais, dans ce mystère, nous savons du moins que Dieu s'unit à nous au point de se faire nôtre et de rendre intérieurement divine notre vie et notre action.

Cette conception si rigoureuse de l'union divine s'inspire, avons-nous dit, des vues bibliques sur notre nouvelle naissance en l'Esprit ; mais plus profondément, elle se borne à prolonger, à expliciter la vérité centrale du christianisme, je veux dire l'Incarnation. Si Dieu s'unit à l'humanité singulière du Christ au point de l'élever au plan de sa propre personne, si (pour user de termes plus appropriés au sujet présent) l'Eternel assume en lui-même cette portion de notre temps et de notre histoire qu'est le Christ de Galilée, il faut s'attendre à ce qu'il s'unisse à nous aussi, frères et membres du Christ, dans toute la mesure que comporte notre condition de créatures libres et personnelles. Ainsi fait-il dans l'actuation définie plus haut.

Actuation qui a pour conséquence de conférer à notre action chrétienne valeur divine et « dernière ». Parce que notre agir est riche de Dieu même, il est strictement méritoire du Royaume, entendons qu'il est en proportion, en condignité avec le monde des promesses.

(11) On reconnaît ici l'expression et la pensée du P. de la Taille, dans l'étude précisément intitulée *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, 1928.

Comment en serait-il autrement ? Amplifié infiniment par Dieu même à son principe, il ne se peut pas que le geste chrétien ne « s'élargisse jusqu'aux étoiles » et ne pénètre au fond du ciel. Et tandis que Barth écrit de son côté : « Ce serait encore arrogance d'espérer de notre action même chrétienne qu'elle apporte quelque chose pour le salut » ([12]), le chrétien catholique croit hardiment et humblement tout ensemble — humblement, parce que sa puissance est celle de *Dieu* — que ses démarches les plus effacées ont, par l'intérieur d'elles-mêmes, une efficience vraiment infinie. Mais qui dit condignité, dit, par le fait même, continuité ; et c'est pourquoi, nous ne souscririons pas simplement et sans plus à la formule citée plus haut, du P. Congar, sur l'absence de continuité entre l'Église et le Royaume.

Simplement et sans plus : ces mots sous-entendent une réserve dans notre refus ; et en effet, l'affirmation de la continuité, à peine énoncée, appelle les plus importantes limitations, sur son être et sur son apparaître.

Sur son être d'abord. On ne pourrait trop souligner le fait que, aux yeux du chrétien catholique, le principe qui fonde la continuité de sa vie présente avec la vie future n'est pas son moi séparé, mais, dans son moi justifié, Dieu lui-même. Autrement dit, l'Esprit est seul à nous connaturaliser, dans notre agir, avec le Royaume. Considérons notre action chrétienne, non plus selon qu'elle est dilatée à l'infini par la puissance divine, mais selon qu'elle est simplement nôtre : de ce point de vue, nous dit saint Thomas, elle manque de toute condignité au regard du ciel : « Sic non potest esse condignitas propter maximam inaequalitatem » ([13]). Et sans forcer la pensée de saint Thomas, nous pouvons ajouter : reconnaissons même l'écart infini entre nos œuvres ainsi considérées et la vie future, écart qu'aucun héroïsme ne peut commencer à combler ; parlons avec Barth de leur « insuffisance totale et qualitative » ; accordons que nos saintetés les plus authentiques, suivant qu'elles se bornent à déployer nos seules forces humaines, demeurent indignes du monde des promesses ; indignes, non point certes par opposition — car elles ne sont pas pécheresses — mais du moins par privation et par complète hétérogénéité. Si donc, Dieu se donne à nous, après cette vie, en continuité de nos œuvres, ce don ne répondra pas à la substance simplement humaine de celles-ci — secundum substantiam operis — mais, en-

(12) *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel, 1945, p. 99.

(13) *S. Th., I^a II^ae*, q. 114, a. 3, c. Nous nous dispensons de reproduire ici dans son intégrité ce texte aisément accessible à tous. Bornons-nous à attirer l'attention sur ce fait : dans l'œuvre chrétienne méritoire du salut éternel, saint Thomas distingue deux aspects : l'un « secundum quod (opus) procedit ex gratia Spiritus sancti » ; l'autre « secundum quod procedit ex libero arbitrio » ; or, selon ce second aspect, l'œuvre est appelée la « substantia operis ».

core une fois, à la qualification surnaturelle et mystique dont Dieu lui-même les aura, ici-bas, gratifiées.

Dira-t-on : Mais la considération de la vie chrétienne selon qu'elle procède simplement du moi séparé ne peut être, aux yeux du chrétien catholique, qu'une abstraction à laquelle rien ne correspond dans le réel ; une fois nouée l'union divine, une fois Dieu devenu mien, le moi autonome n'existe plus, et par suite l'action chrétienne n'a plus pour principe que l'union même, que la synthèse indivise de l'homme et de l'Esprit ; par suite aussi, aucune réserve n'est à faire sur la continuité de ma vie présente à l'au-delà : cette continuité est entière. A cela, nous répondons : il est vrai, nous l'avons dit, dans la justification, la puissance divine devient vraiment *ma* propriété ; et néanmoins, très mystérieusement, elle ne cesse pas d'être en moi, tout au long de l'union (et même dans la vie future), pure « grâce » incréée, donation toujours gratuite, et sur laquelle le moi simplement humain ne fait valoir aucun droit. Il en est d'elle comme de l'amitié : me voici riche de tout le crédit et de tout le prestige d'un grand ami : mon action s'augmente, aux yeux de mon entourage, de toute la valeur que lui confèrent ces relations amicales et qu'elle n'aurait pas sans elles ; est-ce que, néanmoins, l'amitié ne demeure pas ce qu'elle était au principe, pure option magnifiquement libre de celui qui se déclare mon ami ? Ainsi en est-il de l'union divine, de cette union qui est précisément amitié et l'amitié même, l'exemplaire et le prototype de toute amitié concevable (14) ; riche de l'ami divin, détenteur de sa puissance, le chrétien n'en demeure pas moins, tout au long de sa vie nouvelle, suspendu au pur don de Dieu, en attente d'un geste qui reste toujours celui de la libre grâce. Et c'est pourquoi la considération du moi séparé répond ici à une articulation du réel lui-même ; et c'est pourquoi également le chrétien catholique, bien que méritant le ciel et situant celui-ci en continuité avec soi, ne cesse de vérifier à l'égard de Dieu et du royaume cette attitude de disponibilité et d'ouverture si justement vantée par le barthisme et dont nous pouvons penser qu'elle constitue une de ses grandeurs. M. Maury écrit quelque part que la justice (eschatologique) du chrétien n'est pas « celle qu'on acquiert — on ne peut l'acquérir — c'est celle qu'on ne mérite jamais à aucun titre, qu'on reçoit toujours comme un don abso-

(14) La traduction de l'union divine en termes d'amitié (de relation du « je-tu ») trouve chez les contemporains plus de faveur que les traductions scolastiques, reprises plus haut par nous, auxquelles d'aucuns reprocheraient d'utiliser, pour l'expression des réalités spirituelles, des catégories empruntées à la physique, par surcroît à une physique périmée (forme-matière) ; mais outre que ce reproche ne porte certainement pas contre le couple acte-puissance, nous dirons qu'en fait, l'usage simultané de l'ancienne et de la nouvelle traduction se recommande, chacune d'entre elles énonçant un aspect particulier d'un mystère d'ailleurs ineffable.

lument gratuit » ([15]). Mais nous lui disons : rien n'empêche que nous méritions la justice (parfaite) et que, néanmoins, tout ensemble, elle demeure pure donation. En bref : la continuité de notre vie présente avec le royaume des temps de la fin, si authentique qu'elle soit, n'est pas absolue ; elle est même inexistante au regard du moi séparé et de notre condition de simple créature.

Mais il y a plus : l'union divine, nous l'avons dit, se noue au sommet de l'âme ; par là nous donnions déjà à entendre que sa victoire en nous sur le péché est loin d'être achevée ici-bas. De fait, le chrétien catholique le confesse : selon des régions entières de lui-même, son moi s'obstine dans sa solitude et s'oppose même à l'Esprit Saint. Quelles sont ces régions, il n'y a pas lieu de le délimiter ici exactement ; bornons-nous à dire ceci : selon la théologie catholique, le désordre que la justice terrestre ne répare pas ne consiste pas en une simple inadaptation de la vie instinctive à l'esprit, mais en une « rebellio carnis », en une résistance positive de la « chair » à la vocation surnaturelle et céleste ([16]) ; et peut-être même en quelque chose de plus : en une propension non délibérée du moi à s'ériger en fin dernière, à se vouloir soi-même, hors de toute subordination au tout dans lequel il est inséré naturellement. Maintenant, il n'est pas interdit au chrétien catholique de penser que cette « rébellion » et que cette « propension » réussit, pour ainsi dire, à s'immiscer et faire sentir ses effets au cœur même de l'action sainte : les mystiques chrétiens n'ont-ils pas toujours été unanimes à dénoncer les subtiles recherches de l'amour-propre, chez l'homme le plus religieux et jusqu'en ses dévouements apparemment les plus purs ? Mais dès lors, s'il en est ainsi, une conséquence saute aux yeux, du point de vue de notre problème présent : non seulement la continuité de la vie chrétienne à l'au-delà n'est pas entière au titre de notre moi séparé, mais elle ne l'est pas à un titre nouveau : au titre de notre moi demeuré inaccordé à la justice. Bien plus, ici, ce n'est pas une simple discontinuité, c'est une opposition positive au Royaume qui se trahit. Et c'est bien pourquoi le chrétien catholique est fondé à porter sur soi, en dépit de sa justice eschatologique très effective, un jugement de condamnation non pas certes identique, mais semblable à celui que porte le chrétien protestant. Ce dernier semble penser que la thèse catholique du mérite interdit à ses tenants toute sévérité dans l'appréciation de leurs œuvres : c'est vrai, nous ne croyons pas que le « juste » persiste, en tant que tel, dans son péché au sens propre, c'est-à-dire dans son aversion, consciente et libre, à l'égard de

(15) Voir l'article *Le salut, œuvre de Dieu, esprit du barthisme*, dans *Jeunesse de l'Eglise, 7, Délivrance de l'Homme*, Petit-Clamart, p. 137.

(16) Voir Lange, *de Gratia*, Fribourg, 1929, p. 261 : « Propter perdurantem rebellionem carnis iustitia inhaerens manet imperfecta nec nisi lento processu integer homo iterum Deo plene subicitur ».

Dieu ; nous n'acceptons pas, en ce sens, le « simul iustus et peccator » ; mais nous ne nions nullement que le chrétien garde une inclination, toujours active, et comme une connivence indélibérée, mais efficiente, au mal ; pour nous aussi, notre être individuel, et même notre être collectif, qui est l'Eglise dans ses membres, raconte une histoire encore tristement marquée du signe du péché : en raison de quoi, le chrétien catholique n'est pas tenté d'exalter, outre mesure, sa sainteté.

Cette conscience du mal encore présent est même si vive à nos cœurs croyants que le fondement de notre confiance en notre salut éternel n'est pas, comme se l'imagine le protestant, la qualité, pour ainsi parler, séparée et autonome de notre justice et de nos œuvres — qualité très mélangée, nous venons de le dire — mais la justice consommée de Jésus-Christ.

Ici, il nous faut rappeler la doctrine de deux théologiens catholiques de la Contre-Réforme, Pigge et Gropper, doctrine que Seripando s'évertua, en vain d'ailleurs, à faire triompher au concile de Trente. A la différence des purs luthériens, ces théologiens professaient l'existence d'une justice intérieure, communiquée par l'Esprit au croyant, et vraiment rémissive de son péché ; mais toute réelle qu'elle fût, cette justice souffrait d'une grave imperfection, précisément de cette indignité positive partielle que nous avons dénoncée plus haut ; aussi ne suffisait-elle pas à nous « constituer » justes devant Dieu. Que fallait-il encore à cet effet ? Le croyant devait confesser qu'en Christ seul se vérifiait la justice consommée ; dans cette confession, il s'en voyait revêtu, il en recevait l'imputation — imputation qui, suppléant à l'imperfection de sa justice propre, l'élevait à la vraie condition de la justice —. Ainsi, pour ces théologiens, la justice « infuse » et « inhérente » n'était pas le roc de leur espérance et le « mérite » appuyé sur elle n'avait sa valeur de vie éternelle qu'en raison du mérite complémentaire de Jésus-Christ.

Maintenant, chacun le sait, le concile de Trente refusa expressément cette théologie de compromis. Mais comprenons bien l'objet précis de ce refus : selon les théologiens colonais, la forme par laquelle nous sommes justes n'est pas une réalité qui nous soit, sous tous rapports, immanente, c'est, au moins complémentairement, l'imputation demeurée *extérieure* de la justice plénière de Jésus-Christ ; eh bien, la négation tridentine porta exclusivement sur ce point ; pour le concile, l'attribution purement extrinsèque de la justice du Sauveur n'a aucun rôle déterminant dans notre justification. Pour le surplus, l'assemblée ne repoussa pas l'opinion de Seripando : non seulement, elle admit avec lui l'imperfection de notre justice propre — cette « rebellio » au cœur du juste dont il a été question plus haut — mais elle-même attira l'attention sur cette circonstance : cette justice propre ne cesse de dépendre de l'action de Jésus-Christ

sur nos âmes ; sans doute, encore une fois, l'imputation de la justice du Christ ne constitue pas notre justification devant Dieu (comme si Dieu nous tenait justes par cela qu'il nous regarde à travers les mérites de son Fils) : ainsi la justice du Christ n'est pas cause formelle de notre justification, mais du moins en est-elle la cause efficiente sans cesse agissante : notre justice intérieure ne se soutient dans l'être que grâce à l'influx du Christ ([17]) et même ne se conçoit que comme une participation actuelle à la sainteté du Sauveur. Autrement, comment respecterions-nous la vérité de l'intuition paulinienne, selon laquelle les croyants n'ont de nouveauté de vie qu'*in Christo,* que dans leur union à Jésus-Christ ? Mais s'il en est ainsi, — si telle est la théologie tridentine — cette conséquence saute aux yeux : le « roc » sur lequel le catholique romain fonde son espérance est sa justice propre, sans doute, non pas cependant selon sa réalité autonome et séparée — réalité qui n'existe pas — mais selon sa subsistance dans la justice du Christ ; énoncé que nous sommes autorisé à traduire comme suit : le seul fondement de ma confiance, c'est la justice de mon Sauveur, suivant qu'elle sustente et alimente à toute heure ma justice propre, toujours de soi défaillante. Et par suite aussi, le mérite appuyé sur ma justice n'a de portée éternelle qu'en raison du mérite du Christ qui le soutient.

Par là, la piété du croyant catholique peut épouser, elle aussi, nous semble-t-il, le mouvement auquel, selon Barth, et très justement, doit obéir l'âme chrétienne : à la pensée de la mort et du jugement de Dieu sur sa vie, le croyant invoquera, pour ne pas trembler, non pas à vrai dire l'imputation complémentaire des mérites du Christ, ni non plus ses propres mérites considérés dans leur réalité isolée, mais la croix, la résurrection, la justice du Christ en tant qu'elle se communique à lui et le présente, ainsi fondé *in Christo,* ainsi frère du Christ et enfant de Dieu, devant le Père. En vérité, si barthiens et catholiques s'entendaient à proclamer que seule notre insertion dans le Christ nous justifie et nous ordonne à la vie éternelle, on ne voit plus, sur la question de l'action et de l'histoire chrétienne, en quoi ils s'opposeraient.

Doublement limitée, nous venons de le voir, dans son être, la continuité eschatologique se limite aussi dans son apparaître, dans sa manifestation. Pour mieux dire, ici, elle se supprime : la portée der-

(17) Conc. Trid. Sess. VI, *Decretum de iustificatione,* c. 16, Denz. 809 : « Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam *caput in membra* et tanquam *vitis in palmites* in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, etc. ». Texte qui a fait dire à L a n g e, *loc. cit.,* que l'opinion de Seripando, mal formulée et comme telle repoussée par le Concile, « ex veris ideis originem sumpserat : Nostra iustitia a Deo et Christo, causis efficiente et meritoria, quam maxime *semper dependet* ; hinc vana propriae iustitiae fiducia omnino excluditur ».

nière et transcendante de l'action chrétienne existe, mais elle ne se constate pas ; le chrétien catholique la croit, mais il ne la voit pas. Sans doute, nous ne dénions pas au croyant une obscure conscience de la motion de l'Esprit dans laquelle il appelle le Père et confesse le nom de Jésus (et c'est ainsi que les théologiens « thomistes » de stricte observance n'hésitent pas à fonder la foi sur une attestation immédiate de la Vérité première) ; encore moins nierons-nous que l'Esprit présent au cœur des saints ne puisse y susciter des vertus si hautes, des héroïsmes si surhumains que leur ensemble n'atteste, du moins aux yeux du croyant, l'action d'une force surnaturelle et précisément, l'efficience même de l'Esprit (18). Mais même dans ces cas exceptionnels, dans ces « miracles de sainteté », peut-on dire que se révèle la substance des temps de la fin ? Il ne semble pas. De ce qu'une vie sainte apparaîtrait comme évidemment plus qu'humaine dans ses principes, il ne suit pas encore de là qu'elle se trahirait comme homogène au terme qu'elle vise, je veux dire comme déjà céleste, comme la présence anticipée du royaume. Celui-ci, ne l'oublions pas, n'est rien de moins que la connaissance directe de l'essence divine et le parfait amour d'amitié entre l'âme et son Seigneur : comment le chrétien, en comparant cette fin transcendante avec l'exiguïté de ses œuvres et même leur malignité relative — ici-bas toujours persistante, nous l'avons vu — ne déclarerait-il pas justement qu'il n'*aperçoit* entre ces deux termes aucune continuité, aucun mérite ? « Du phénomène de ma vie terrestre à la possession céleste de l'absolu, pas de proportion ». Si, néanmoins, il affirme l'existence d'une condignité, si, derrière le « phénomène », il pose la présence, à l'intérieur de ses actes, d'un rapport *caché* à l'au-delà, c'est tout simplement sur l'attestation de Dieu et de la révélation : je crois que ma pauvre vie, unie à Dieu et riche de lui, n'est pas trop indigne, en raison de lui, du monde des promesses ; je le crois, je ne le vois pas. Telles sont, ce nous semble, sur la « manifestation » du mérite, les vues de la théologie catholique.

Ainsi comprises, elles ne sont pas loin d'accorder au barthisme les satisfactions qu'il réclame justement — sans pourtant verser dans

(18) Il peut sembler que cette affirmation soit en contradiction avec une autre, que nous avons énoncée dans l'article précédent, p. 120. Mais si le lecteur prend la peine de comparer avec attention le texte de l'une et de l'autre, il n'aura pas de peine à saisir des différences qui lèvent l'apparence de contradiction. Faute de pouvoir ici nous expliquer davantage, bornons-nous à reproduire cette remarque du P. Maréchal : La présence du surnaturel peut se trahir, écrit-il, « à l'expérience psychologique, par l'orientation particulièrement ferme et élevée d'un ensemble d'actes. Mais comme cet ensemble pourra toujours, aux yeux d'un psychologue, s'expliquer aussi par des antécédents purement empiriques, c'est chimère que de vouloir *démontrer* l'influence de la grâce par voie purement inductive. Il faut admettre déjà le rôle de la grâce actuelle pour en reconnaître les traces concrètes dans l'expérience psychologique ». Cfr *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, t. I, 2e édit., 1938, p. 239.

ses excès. Car elles énoncent ceci : le sens dernier des hommes et des nations ne s'expose pas dans le temps et ne s'offre pas à notre expérience ; il défie tous nos moyens d'investigation et de découverte. Les « philosophes » s'interrogent sur la signification de l'histoire : quelle est la « raison », l'idée, l'explication absolue de nos existences individuelles, de cette alternance déconcertante, en nos vies, des joies et des peines, des grandeurs et des bassesses ; et quelle est la loi intelligible suprême selon laquelle se succèdent les civilisations collectives, les empires qui s'élèvent et ceux qui s'écroulent ? A ces questions, voici la réponse de la théologie catholique, toute semblable à celle de Barth : la « raison » vraiment dernière de nos vies échappe à notre sagesse empirique ; elle ne se révèle qu'à la foi, car elle est Jésus-Christ même, monté aux cieux et caché en Dieu. Mais la théologie catholique se sépare de Barth, répétons-le, en ce qu'elle ajoute : et pourtant, le sens des choses, voilé à notre science de l'histoire, n'en est pas moins intérieur à sa réalité : car Jésus-Christ, nous l'avons vu, s'unit à nous, dès la vie présente, par son Esprit ; il est avec nous, il est en nous ; il est assis à la droite du Père, et pourtant, invisiblement, il nous accompagne sur toutes les routes de l'histoire, jusqu'à la consommation des siècles.

Avec Barth encore, ces mêmes vues chrétiennes et catholiques accordent à l'existentialisme athée d'aujourd'hui sa part de vérité. Les philosophies de l'absurde ont dit « du monde des explications et des raisons » qu'il n'était pas « celui de l'existence » ([19]) : celle-ci gît là, on ne sait pourquoi, « larve coulante » qui n'offre pas à nos yeux le moindre principe qui la justifie et qui l'éclaire. Eh bien, le chrétien prononce un jugement semblable, je ne dis pas sur l'être, mais sur le phénomène ; et même, il n'hésite pas à le faire porter non pas seulement sur l'existence brute, mais sur l'existence informée du « projet » de l'homme, non pas seulement sur le phénomène de la nature, mais sur celui de l'histoire, voire de l'histoire chrétienne. Songeons une fois de plus à l'énigme que pose, à notre raison, l'incohérence de nos vies, même « sanctifiées », avec leurs joies et leurs larmes, avec leurs noblesses et leurs démissions, leurs départs éclatants et leur triste fin dans la mort : n'est-il pas vrai, qu'aux yeux d'une sagesse qui n'aurait son principe qu'en nous seuls, tout cela nous demeure incompréhensible, « gratuit », et « donné pour rien » ?

Pour être plus justes : accordons que nos métaphysiques humaines nous valent bien quelque clarté dans la solution du problème du mal (par là même, on pourrait le montrer, qu'elles nous renseignent sur l'existence d'un Dieu transcendant), mais pour un pâle rayon qu'elles nous dispensent, elles nous laissent dans d'immenses ténè-

(19) Sartre, *La Nausée*, 16e édit., p. 156.

bres inviolées. Par définition et par essence, la métaphysique veut arracher au monde son dernier secret, son sens *absolu*, je veux dire le sens que le monde a pour Dieu même ; aussi longtemps que cette intelligibilité souveraine lui est refusée, elle doit estimer qu'elle n'a pas atteint ses visées. Eh bien, il ne se peut pas qu'elle les atteigne. L'auteur de l'histoire, n'est-ce pas, en définitive, Dieu lui-même ? Or tout effet participe à la nature de sa cause ; si donc celle-ci est, pour nos pensées, mystère et abîme vertigineux — et telle est bien la condition d'un Dieu transcendant — il faut bien que le monde et l'histoire échappent, eux aussi, aux prises de nos concepts et déconcertent, jusqu'au scandale, notre courte sagesse.

Mais le sens que « l'homme » ne lit pas dans le phénomène, le croyant l'affirme, sur l'attestation de la Parole, dans la réalité qui demeure cachée ; le chrétien croit librement à l'intelligibilité absolue et à la bonté foncière du monde ; croyance qui n'est pas, au reste, le fruit d'une option aveugle et arbitraire, mais bien plutôt lumière authentique, participation à l'intelligence même de Dieu. Ne voit-on pas des chrétiens frappés de malheurs humainement incompréhensibles, livrés aux coups d'un destin apparemment absurde et injuste, et qui pourtant sont accordés à leur sort avec une sorte de joie supérieure ? Ils seraient bien incapables de justifier leur acceptation, sur le plan des explications et des preuves, et toutes les raisons par eux proférées ne réussiraient guère à forcer l'adhésion de leurs auditeurs incrédules. A quelles sources puisent-ils donc leur résignation sereine ? Tout donne à penser qu'ils communient à l'Esprit même de Dieu ; cette réponse au problème du mal, cette intelligence dernière de leur histoire et de toute histoire que poursuit bien en vain la métaphysique humaine, ces chrétiens l'anticipent, pour ainsi parler, mystiquement, grâce à leur foi, grâce à cette lumière céleste dans laquelle l'absurdité même du « phénomène » prend pour eux un sens supérieur et contribue à la mystérieuse élaboration d'un univers rationnel.

Ainsi s'achève notre explication, avec Barth, sur le sujet de l'histoire chrétienne. En bref, tels sont, selon nous, les points de vue proprement catholiques : entre l'apport de l'homme et le Royaume, discontinuité ontologique absolue, si nous ne considérons en l'homme que lui-même ; bien plus, incompatibilité positive, eu égard à notre condition encore pécheresse ; mais si nous considérons en l'homme le chrétien, c'est-à-dire l'homme uni à Dieu et devenu en Dieu plus que soi-même, alors, nous discernons de sa condition terrestre à sa condition céleste une continuité que nous pouvons dire parfaite ; encore, passe-t-elle nos observations et nos inductions, nous ne l'appréhendons que dans la foi. On a noté, avec raison, l'existence de deux positions antinomiques chez les théologiens catholiques contemporains, dans le problème de la valeur de l'histoire : l'une, que

l'on pourrait appeler « eschatologisme » et qui va à discréditer le monde présent au regard des réalités dernières (20), l'autre, que les barthiens nous inviteraient à appeler « évolutionnisme » ou « perfectionnisme », et qui ne prête guère attention qu'au rapport de continuité organique et de « transition objective » entre le présent et l'au-delà : en réalité chacune d'entre elles saisit un aspect de la vérité chrétienne et toutes deux se réconcilient dans la doctrine d'ensemble que nous avons cherché à faire valoir.

Jusqu'ici il n'a été question que de l'histoire sainte. Sur la valeur de l'effort terrestre et de la culture, quelles sont ou du moins quelles devraient être les réponses de la théologie catholique ? Problème immense, au sujet duquel nous nous bornons ici à quelques indications.

Et d'abord, délimitons l'objet précis sur lequel nous souhaiterions quelque lumière. Quand il s'interroge sur la culture et les tâches profanes, le théologien catholique aurait d'abord à trancher la question de savoir si et dans quelle mesure l'adhésion au Christ exige du croyant l'engagement et l'insertion dans le monde. Et sans doute, avec Barth, il invoquerait ici l'Incarnation et peut-être plus déterminément la Résurrection du Sauveur : c'est dans le fait d'une réalité charnelle, initialement transformée en son chef au jour de Pâques, que le penseur chrétien fonderait le devoir pour chacun de nous, de participer aux tâches de la vie, à l'œuvre de ce qu'on pourrait appeler, en langage paulinien, la « spiritualisation » de la planète. Après quoi, après ces vues sur les fondements chrétiens de la culture, il y aurait à traiter du problème de ses moyens : l'union au Christ et la participation à l'Esprit confère-t-elle au croyant une puissance de transformation du monde dont « l'infidèle » se trouverait dépourvu ? Toutes ces questions, nous l'avons vu, ont reçu leur réponse, plus ou moins développée, à l'intérieur du barthisme. Toutefois, le seul point sur lequel ces pages auraient à s'énoncer, conformément à leur dessein principal, concernerait le rapport de la civilisation à la vie céleste : la culture, envisagée dans ses prestations et ses produits, prépare-t-elle par l'intérieur l'au-delà et achemine-t-elle le genre humain, par un processus de lente maturation, aux réalités du Royaume ?

Au problème ainsi précisé, nous avons vu quelle était la réponse barthienne : notre culture présente n'est rien qu'un signe de la culture absolue ; celle-ci est intégralement à venir : pur événement transcendant, d'une incidence totale verticale par rapport à nos accomplis-

(20) Position dont on trouvera l'expression, par exemple, dans l'article du R. P. Louis Bouyer, *Christianisme et Eschatologie*, dans la *Vie intellectuelle*, oct. 1948, t. 10, pp. 1-38, auquel font suite quelques remarques critiques dues au R. P. Chifflot, O.P., et groupées sous le titre *De l'Eschatologie considérée comme un des Beaux-Arts*, *Ibid.*, pp. 39-52.

sements terrestres les plus prestigieux. Or, on doit reconnaître, nous semble-t-il, qu'à cette réponse, le théologien catholique n'a rien à objecter au nom de sa profession de foi. Dans la question relative à la valeur de l'action déterminément *chrétienne,* le désaccord de nous à Barth, nous l'avons vu, ne se laissait guère surmonter : les doctrines tridentines sur le « mérite » dictaient au penseur catholique une conception de l'histoire sainte difficilement conciliable avec les vues propres au barthisme. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne l'histoire profane ; ici, l'enseignement authentique de l'Eglise ne semble opposer ni formellement ni virtuellement une fin de non-recevoir à la solution barthienne.

Supposons donc que nous tenions cette solution pour insuffisante ; en ce cas, notre critique se situerait sur le terrain de la libre discussion entre théologiens chrétiens. Or, justement, la supposition se vérifie : selon nous, la conception barthienne de l'histoire-signe n'est pas erronée, mais elle pèche par défaut, elle méconnaît une indication du fait central du christianisme, de l'Incarnation.

L'homme qu'était le Christ, uni personnellement au Verbe de Dieu, possédait la plénitude de l'Esprit et de la grâce. Mais précisément, cette union et cette plénitude, cette double excellence surnaturelle n'appelait-elle pas, comme son complément obligé, tout équilibre et toute grandeur dans l'humanité qui la portait ? On ne peut pas concevoir que Jésus n'ait pas été l'homme parfait, adéquatement adapté, par tout épanouissement de ses virtualités naturelles, à la personnalisation dans le Verbe ; une forme de *culture* suréminente de l'Homme-Dieu — qu'on nous passe le mot pour la clarté du sujet — était requise, au moins moralement, au titre d'une disposition ontologique, sinon directement par l'union hypostatique, du moins par ses effets de « grâce sanctifiante » dans l'humanité du Christ ; disposition qu'au surplus cette union même, en se nouant, suscitait. Dans cette loi imposée, pour ainsi parler, au Fils de Dieu incarné, discernons l'expression particulière d'une loi générale : partout où elle rayonne, la grâce divine appelle et produit normalement une condition de la nature proportionnée à sa propre excellence ; la sainteté surnaturelle et céleste ne peut s'épanouir que dans une humanité sérieusement appliquée à triompher, par la culture, de la barbarie et de la vie instinctive ([21]). S'il en est ainsi, se révèle à nous le sens de cette culture par rapport à l'homme nouveau que poursuit la vie chrétienne : elle n'est plus seulement, comme le veut Barth, un pur symbole des grandeurs du Royaume, elle est, pour l'homme historique, pour l'humanité collective, le principe et l'agent qui dispose et

(21) Sur ces fondements théologiques, nous nous sommes exprimé dans une note, *La philosophie chrétienne du progrès, Nouvelle Revue Théologique,* 1937, pp. 377-385.

adapte peu à peu à notre nature charnelle à l'intussusception de ces grandeurs. Par le moyen des civilisations millénaires, c'est le Christ lui-même qui nous transforme et qui suscite en nous, progressivement, les conditions de la plénitude de son « Corps ».

Contre ces vues optimistes, contre cette théologie d'Incarnation, opposera-t-on l'enseignement biblique selon lequel les « réalités dernières » doivent éclater d'en haut comme l'éclair ? La vérité est qu'aux termes de l'Ecriture, le Royaume doit, tout ensemble, paradoxalement, grandir et s'épanouir comme une plante et descendre, verticalement, sur le monde. Or, il est facile de voir que la vision de l'histoire ici proposée respecte pleinement ce second aspect du Règne et la transcendance de nos fins. Après tout, nous ne dépassons pas les suggestions enveloppées dans l'apologue que nous proposait plus haut le P. Congar ([22]) : Au problème qui leur a été soumis, les élèves ne peuvent trouver *la* solution : celle-ci reste le secret du Maître : jusqu'à la fin, il sera le seul à pouvoir la leur notifier : mais encore faut-il — ainsi le dit la comparaison — qu'ils aient, par leurs efforts, par leurs essais de réponse, disposé et préparé leurs esprits. Précisément ainsi en est-il de l'immense histoire pathétique que raconte l'humanité, par rapport à la destinée à laquelle Dieu l'achemine ; ce serait impie de penser que notre culture profane puisse jamais produire par sa vertu propre, par une efficience en quelque sorte séparée, notre condition céleste ; davantage, ses accomplissements les plus élevés (à la différence des « accomplissements » de l'histoire chrétienne) ne nous vaudront jamais le moindre droit, la moindre exigence à l'égard de l'homme nouveau ; enfin, toutes ses prestations éclatantes pâliront et s'effaceront à l'aube du dernier jour ; matériellement, rien ne restera des inventions du génie des hommes : par là, l'hétérogénéité et la discontinuité biblique de l'au-delà est bien assurée ; par là, aussi, et une fois de plus, satisfaction est donnée aux théologiens catholiques contemporains de tendance eschatologiste ; mais tout cela n'empêche qu'on puisse, en sens inverse, accorder leur droit aux tendances « perfectionnistes » de la théologie, en accord avec les orientations de la pensée chrétienne, et proclamer : toutes les victoires de la pensée et de l'art sur la matière, sur sa pesanteur, sur son opacité sont autant d'œuvres du Christ lui-même, de ce Christ dont l'Ecriture nous dit que tout a été fait par lui, et que sa seigneurie déborde les frontières de l'Eglise, de son corps au sens strict, pour s'exercer sur toutes les « puissances » et sur l'univers tout entier ([23]) ; ainsi nos œuvres simplement humai-

(22) Voir p. 245.

(23) L'intégration biblique et paulinienne du « Weltgeschehen » (l'histoire du monde) dans le « Heilsgeschehen » (l'histoire du salut) a été excellemment remise en lumière dans le livre de O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, pp. 165-169. Elle est telle, selon nous, qu'elle légitime l'usage élargi de la

nes, dès là qu'elles ne sont pas pécheresses, — *quaecumque sancta, quaecumque amabilia* — l'expriment et le racontent, et surtout préparent, par l'intérieur, la consommation de son corps ; pour reprendre un mot de la terminologie scolastique, voyons en elles autant de « dispositions » non pas exigitives de la « forme » de l'homme céleste, mais exigées par cette forme et suscitées par son action invisible, en vue de son propre accomplissement (24) ; personne n'en doute, chaque existence individuelle prolongera, dans l'éternité, les habitudes de pensée qu'elle aura nouées ici-bas, dans l'ordre profane ; pourquoi n'en pas dire autant de l'humanité collective ? Il est permis de le penser, la Cité de Dieu devra sans doute quelques lignes de sa configuration définitive aux traits et aux caractères dont les civilisations historiques auront marqué nos cités charnelles.

Au surplus, cette même vision de l'histoire profane, si différente de celle de Barth, ne se recommande pas seulement des vues scripturaires sur le Christ créateur des choses visibles et Seigneur de l'univers, elle a pour elle l'avantage de fonder ce qu'on a appelé la spiritualité du laïcat. Trop souvent, aujourd'hui encore, le chrétien engagé dans le monde, l'artisan, le commerçant, l'homme d'affaires, en un mot : l'homme des tâches terrestres, souffre d'une séparation qu'il croit sans remèdes entre les expressions, combien rares, de sa vie chrétienne et de sa prière et celles de son métier d'homme : comme si son action profane, nécessairement dévorante de ses énergies, n'honorait qu'une divinité satanique et n'intéressait par elle-même, à aucun degré, l'ordre chrétien. A cette souffrance, il est à parier qu'un langage barthien sur l'histoire-signe n'apportera guère qu'une

---

notion de « corps mystique », tel qu'on le trouve chez pas mal de théologiens contemporains. Sans doute, selon la rigueur du langage paulinien, le Corps du Christ, ou l'Eglise, borne ses frontières à l'humanité rachetée, à ceux-là seuls qui doivent leur béatitude à l'action rédemptrice du Christ ; en d'autres termes, quel que soit le sens du mot « reconciliare » dans *Eph.*, I, 10 — réconciliation proprement dite ou simplement soumission même par contrainte (*Phil.*, 2, 9-11) — saint Paul n'introduit pas les esprits, les « puissances » « réconciliées », dans le corps, dans l'Eglise ; à ses yeux, le Christ ne se les unit pas étroitement (comme c'est le cas pour ceux qu'il a rachetés) au point d'en faire ses membres ; par suite, le monde lui-même, le cosmos et l'histoire, sur lequel s'exerce l'action de ces esprits, n'est pas intégré par l'Apôtre au corps du Christ. Mais d'un autre côté, saint Paul tient expressément que ces esprits, depuis la Résurrection, sont subordonnés au Christ et confessent son pouvoir ; c'est à ce point qu'il n'hésite pas à le déclarer *tête* de ces puissances spirituelles cosmiques (*Col.*, 2, 10) et à concevoir par delà sa souveraineté particulière sur l'Eglise, sa royauté sur l'univers tout entier. Dans ces circonstances, on s'explique que des théologiens contemporains aient étendu à l'univers lui-même l'appellation de corps du Christ. Par là, ils ne prétendent à rien de plus qu'à traduire la relation, expressément paulinienne, de l'univers au Christ comme à sa tête et à son chef. C'est également dans ce sens que nous entendons, ici et là, dans notre texte, l'expression de corps du Christ.

(24) Cfr Lange, *op. cit.*, p. 137 : « dispositio, quae ipsa quidem non exigit formam sed quam forma sua natura praerequirit ». De même, B. Beraza, *De Gratia Christi*, Bilbao, 1929, p. 345.

consolation médiocre et pour ainsi dire négative ; tout au contraire, les vues que nous avons proposées réconcilieront positivement le chrétien avec ses activités terrestres et lui révéleront l'indivisibilité d'une même joie : joie de la prière, mais aussi joie de la tâche profane, assignée par les dures nécessités de la vie : dans les deux cas, le même Corps du Christ se prépare et se construit.

Notons enfin — troisième et dernière considération en faveur de ce jugement sur l'histoire profane — chacun de nous semble le porter en soi par manière d'obscur pressentiment. N'en déplaise aux philosophes de l'absurde, il semble bien que la mise en branle de l'homme vers ses tâches terrestres procède d'une foi instinctive en la valeur absolue de son action ; comme l'a dit quelque part le P. Teilhard de Chardin, je sais qu'« en agissant, je libère un peu d'être pour toujours » et que quelque chose de mon acte s'inscrit et est recueilli quelque part dans l'éternel ; c'est cette certitude, vécue par l'homme au départ et que n'ébranlent pas, chemin faisant, nos échecs terrestres et temporels, c'est elle qui explique la mise en marche de l'histoire, et son émouvante obstination millénaire. Ainsi la vision chrétienne, proposée plus haut, ne fait guère que corroborer, sur le plan de notre pensée explicite, une conviction latente, en même temps qu'en nommant Jésus-Christ et la plénitude de son corps mystique, elle nous révèle quel est ce lieu éternel où mûrit le fruit de notre action.

Toutefois, au moment de conclure sur un accord passablement triomphal, un dernier scrupule nous saisit ; scrupule, à dire vrai, non plus inspiré par les vues propres au barthisme, mais — circonstance d'ailleurs aggravante — par le dogme chrétien pris en lui-même et qui prend la forme de l'objection que voici : cette théologie toute positive de l'histoire profane ne fait pas sa part à la réalité chrétienne du sacrifice et de la croix. Pour vous donner le droit de valoriser eschatologiquement la culture, vous avez invoqué — poursuit l'objection — l'Incarnation. Mais oubliez-vous que le Christ incarné n'a réussi à « spiritualiser » sa nature charnelle qu'à travers la souffrance et la mort ? Certes, l'humanité du Christ a pénétré jusqu'au plus profond des cieux : mais à quoi doit-elle cette assomption transcendante, par quelles prestations s'est-elle disposée et préparée à cette nouveauté de vie ? Précisément, la réponse du dogme chrétien n'est pas douteuse et elle est tout opposée à la théologie que vous vous êtes évertué à faire valoir : ce n'est pas par la culture, par le déploiement puissant et harmonieux de ses dons naturels suréminents, mais c'est bien plutôt par leur sacrifice et par leur immolation que le Christ a assuré à son humanité et à la nôtre tout accomplissement et toute grandeur vraiment dernière. « Ne fal'ait-il pas que le Christ mourût et ainsi entrât en sa gloire ». Or, comment la loi qui a

réglé le destin du chef et de la tête ne règlerait-elle pas aussi le destin des membres ? Pour nous non plus, il n'importe pas, du point de vue des réalités éternelles, que nous contribuions aux triomphes scientifiques et techniques de l'esprit sur la matière, il faut même positivement que nous renoncions à l'exercice, exaltant et capiteux, des puissances de la vie. Telle est la vérité centrale du mystère de la croix, vérité d'ailleurs autrement profonde, autrement confirmée par l'expérience chrétienne que les vues naïvement optimistes et tout abstraites de la « théologie d'Incarnation » : n'éprouvons-nous pas, en effet, dans une sorte de vérification empirique, que la part la meilleure en nous, la moins indigne du Royaume, la plus « dispositive » à son avènement n'est pas faite de nos succès temporels, mais tout au contraire de notre résignation à nos déficiences, à nos impuissances naturelles et culturelles, et à nos échecs. Au surplus, nous nous expliquons le mieux du monde, sur le plan de la théologie rationnelle et discursive, qu'il ne peut pas en être autrement : la culture, nous le savons bien, sous ses formes les plus hautes de la science, de la technique, de l'art, de la nation a assez d'emprise sur nos cœurs demeurés enclins au mal, pour se substituer, dans l'ordre des fins que poursuit notre vouloir, à Dieu lui-même et pour s'ériger malicieusement en absolu : c'est le désordre, toujours menaçant et toujours proche, de nos volontés, qui nous dicte la loi de la croix, c'est le péché qui nous impose la réduction de l'action terrestre ; à cause de lui, nous devons renoncer au monde ou du moins à quelques-unes de ses grandeurs possibles, sachant du reste que ce sacrifice en garantira mystiquement, pour ainsi parler, dans l'autre vie, l'ultime et parfait épanouissement.

A cette objection, notre réponse sera celle-ci : la théologie positive des réalités profanes ne conteste, en aucune manière, l'importance eschatologique du sacrifice, et il n'est pas vrai, comme on a paru le dire quelquefois, que les doctrines de « perfectionnisme » pèchent nécessairement par oubli du mystère de la croix. La valeur du renoncement ne fait pas question, mais prenons garde à ne pas nous méprendre sur son objet. Devons-nous entendre : renoncement aux tâches culturelles et à leurs fruits ? En ce cas, songeons-y bien, la mystique chrétienne nous pousserait à des monstruosités authentiques ; c'est ainsi, par exemple, qu'au nom de la croix, nous devrions suspecter la lutte du médecin contre la maladie, décourager ses recherches de laboratoire, condamner l'application, pour le soulagement de nos maux, de la pénicilline et des sulfamides, fermer nos cliniques. Or, l'Eglise du Christ n'a-t-elle pas béni depuis toujours les institutions qui n'ont d'autre but immédiat que d'améliorer la technique des soins réclamés par nos pauvres corps malades ?

En matière de sacrifice, la vérité chrétienne est celle-ci : chacun de nous a comme reçu en partage son lot d'infirmités et de déficien-

ces physiques, intellectuelles, et morales, avec lequel il doit cheminer jusqu'à sa mort ; osons dire qu'il peut et même qu'il doit s'appliquer obstinément tous les jours à les réduire et à les vaincre, et dans cette lutte, il doit même mettre à profit les facilités que la civilisation de son temps a placées à portée de ses moyens ; mais il doit savoir également qu'en dépit de tous ses efforts, il s'en faudra de beaucoup qu'il réussisse à combler toutes ses déficiences, à surmonter toutes ses faiblesses ; ainsi le veut la loi d'une humanité qui s'est séparée de Dieu et s'en sépare tous les jours, et qui, en raison de cette culpabilité toujours renaissante, est condamnée à ne pas connaître sur la planète qu'elle habite, les conditions d'une félicité édénique. Eh bien, c'est ici que se situe, pour chacun de nous, la fonction du sacrifice : me renoncer n'est pas autre chose que d'accepter sans révolte et comme une expiation les faiblesses qu'il m'est impossible, même avec toutes les ressources de la culture, de réduire. Je dois m'obstiner, par la poursuite tenace des tâches terrestres, à lutter contre elles en faveur de l'humanité de demain dans son ensemble, mais au moment même où je les combats pour les autres je dois susciter en moi une attitude d'accueil à leur égard, en ce qui me concerne personnellement ; je dois aussi n'en rendre responsable que moi-même et que le péché de la race, et non pas en accuser Dieu mon Créateur, par un blasphème contre sa bonté paternelle. Tel est le devoir du renoncement, ou plutôt tel est l'amour du chrétien pour sa croix : amour qui loin de refuser le « perfectionnisme » de l'histoire, s'accorde positivement avec lui et même ne se conçoit bien qu'en se l'intégrant.

Léopold MALEVEZ, S. I.

LA CONFERENCE DE LAMBETH DE 1948

La Conférence de Lambeth, assemblée plénière des évêques anglicans, s'est réunie l'an dernier pour la huitième fois depuis près d'un siècle. Nous avons cru utile d'en présenter à nos lecteurs, à titre de documentation, un large compte rendu (1). *Un membre de l'Eglise anglicane a bien voulu se charger de cette présentation et nous le remercions de s'en être acquitté avec une parfaite objectivité ; celle-ci n'exclut d'ailleurs pas de judicieuses remarques personnelles qui témoignent à la fois de l'amour clairvoyant de leur auteur pour sa Communion et de sa sympathie cordiale pour l'Eglise romaine.*

Nous nous permettrons toutefois de faire suivre ce compte rendu d'une appréciation d'ensemble, formulée du point de vue catholique, au sujet des résultats de la Conférence.

COMPTE RENDU D'UN ANGLICAN

Le palais de Lambeth est depuis de longs siècles la résidence londonienne de l'archevêque de Cantorbéry. Evidemment, Cantorbéry n'est pas Rome ; elle n'est pas non plus Constantinople. Elle n'a jamais prétendu, comme Moscou, être une troisième Rome. Elle n'a jamais été, en titre, un patriarcat de l'Eglise universelle. D'autre part, elle ne doit pas être mise sur le même rang qu'Augsbourg ou Genève. Cantorbéry est le berceau du christianisme anglais, bien qu'il soit certain qu'il y eut des chrétiens en Angleterre avant 597, date où saint Augustin, venant de Rome, débarqua sur la côte de Kent. Elle est le siège métropolitain d'un archevêque qui est le primat de toute l'Angleterre et qui, au cours de l'histoire et par consentement unanime, est devenu l'« episcopus primus inter pares » de la Communion anglicane d'extension mondiale.

Une des résolutions de la conférence de Lambeth de 1930 présente une brève description de la nature et du statut de la Communion anglicane :

« La Communion anglicane est une société faisant partie de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et formée des diocèses, provinces ou églises régionales en communion avec le siège de Cantorbéry, qui ont en commun les caractéristiques suivantes : a) ils maintiennent et propagent la foi et la discipline catholiques et apostoliques, telles qu'elles sont généralement déterminées dans le Livre de la prière commune reconnu dans les diverses églises ; b) ils sont des églises particulières ou nationales, et comme tels, veulent assurer dans leur territoire respectif une expression nationale de la foi, de la vie et du culte chrétiens ; et c) ils sont unis non par une autorité centrale législative et exécutive, mais par une fidélité mutuelle soutenue par le Conseil commun des évêques en conférence. »

---

(1) *Encyclical Letter from the Bishops together with the Resolutions and Reports*, published by the Society for Promoting Christian knowledge, Londres, 1948. Prix : 5 sh.

La première conférence de Lambeth se tint en 1867. Dans son discours d'ouverture, l'archevêque Longley exposa le but limité de la conférence, qui en fait ne réunissait que 76 des 144 évêques invités. « Nous nous proposons simplement, dit-il, de discuter des questions d'intérêt pratique, et de déclarer ce que nous jugeons expédient sous forme de résolutions qui pourront servir de guides à l'avenir. » Déjà nous pouvons remarquer la concentration typiquement anglo-saxonne sur des questions pratiques, mais nous devons également nous rappeler qu'il existe une autre assemblée, spécialement prévue pour les affaires de dogme et de droit canon, les « Convocations ». Depuis 1867, 8 conférences de Lambeth ont été tenues, avec un nombre croissant de membres : 307 évêques en 1930, et, en 1948, 326 sur un total de 430 évêques anglicans. Les conférences eurent lieu à des intervalles approximatifs de dix ans, et, après celle de 1930, on avait préparé la réunion d'une conférence en 1940 ; par suite de la guerre elle dut être reportée jusqu'en 1948. La conférence de Lambeth a conservé son caractère de conseil consultatif des évêques réunis pour prier et travailler en commun, et ses résolutions deviennent officielles dans la mesure où elles sont acceptées par les assemblées et synodes locaux et par les diverses églises régionales, les provinces et les diocèses.

Dans les intervalles qui séparent les conférences, l'archevêque réunit de temps en temps le « Corps consultatif », qui est en réalité un comité permanent de la conférence, sans pouvoir exécutif ni administratif.

La conférence de 1948 s'est tenue du 1er juillet au 8 août dans le grand hall du palais de Lambeth. Le palais avait été considérablement endommagé par les bombardements aériens, mais la restauration était suffisamment avancée pour permettre à la conférence de s'assembler dans son local traditionnel. Le service d'ouverture fut célébré dans la cathédrale de Cantorbéry, et les premier et dernier dimanches un service eucharistique solennel fut célébré dans la cathédrale Saint-Paul et dans l'Abbaye de Westminster respectivement. A la séance inaugurale du samedi 3 juillet, les délégués de certaines Eglises étrangères, orthodoxes ou protestantes, furent reçus en même temps que les délégués de l'Eglise d'Ecosse et des Eglises libres d'Angleterre. Après le mot de bienvenue du président (l'archevêque de Cantorbéry), chaque délégué fit une brève déclaration. Le but de toute la réunion était d'exprimer le sentiment de fraternité et de solidarité chrétiennes qui, en dépit de différences et divisions sérieuses et profondes, est une marque si heureuse et si caractéristique de la vie chrétienne contemporaine en de nombreuses contrées du globe. Quant aux évêques anglicans, ils venaient de tous les coins du monde et représentaient beaucoup de races et de nations ; la majorité cependant appartenait naturellement aux pays anglo-saxons.

Le rapport de la conférence se compose de deux parties. La première contient la liste des évêques présents, la « Lettre encyclique » aux fidèles en Jésus-Christ (qui fut lue dans toutes les églises anglicanes du monde le dimanche 10 octobre), et les « Résolutions » formellement adoptées par la conférence. La seconde partie consiste dans les rapports des Comités, qui à la différence de la Lettre encyclique et des Résolutions ne sont pas considérés comme actes officiels de la conférence. Les comités ont traité des sujets suivants, chaque évêque étant prié de participer aux délibérations d'un comité : 1) La doctrine chrétienne de l'homme ; 2) L'Eglise et le monde moderne ; 3) Les principes de la vie chrétienne ; 4) L'unité de l'Eglise ; 5) La Communion anglicane ; 6) La discipline de l'Eglise en matière de mariage ; 7) Le baptême et la confirmation ; 8) Examen d'une proposition chinoise sur l'ordination d'une diaconesse au sacerdoce.

Dans l'examen du rapport, nous suivrons la méthode la plus claire et la plus simple en nous conformant au plan qu'il nous fournit. Tout en nous efforçant de donner un tableau vraiment objectif du rapport, nous exprimerons, dans notre commentaire, quelques réactions personnelles, qui ne prétendent s'appuyer sur aucune autorité spéciale ni sur aucune érudition plus approfondie mais qui manifestent simplement la manière dont un membre de la Communion anglicane envisage le rapport.

Remarquons d'abord qu'en dépit de la récente condamnation, en termes non équivoques, de certains éléments de la doctrine de l'évêque de Birmingham, moderniste avoué, par l'archevêque de Cantorbéry à la Chambre Haute de sa « Convocation », le nom du Révérend E. W. Barnes, évêque de Birmingham, apparaît au cinquième rang dans la liste des évêques présents à la conférence. Les séances de la conférence, à l'exception de la première, se tinrent à huis-clos, de sorte qu'il n'y a pas moyen de savoir si quelques voix ont élevé une digne protestation non pas évidemment contre la personne de cet évêque, mais contre sa doctrine. Mais il est manifeste qu'on ne trouve rien dans le rapport qui puisse apaiser les craintes de certains anglicans concernant le mal fait par la propagation d'idées modernistes (maintenant déjà démodées) par un représentant officiel de la hiérarchie anglicane. On peut trouver quelque consolation dans le fait que par le passé il y eut, dans beaucoup de parties de l'Eglise, tant orientale qu'occidentale, des évêques hérétiques, mais c'est certainement une grave faiblesse du système ecclésiastique actuel de l'Angleterre que pareil abus puisse s'y maintenir sans sanction.

La Lettre encyclique est divisée en deux parties avec une préface :

« Conscients de la mission sacrée qui nous incombe dans le ministère donné par Notre-Seigneur à ses Apôtres et à travers eux à l'Eglise, nous avons consacré ces cinq semaines, avec d'instantes prières et des services eucharisti-

ques, à de graves délibérations. Dans la seconde partie de cette lettre, nous passons en revue le cours de nos discussions. Dans la première partie, nous adressons un message à tous nos peuples, et à tous ceux qui veulent nous écouter... ».

La première partie commence par affirmer fortement un aspect essentiel de la nature de l'Eglise : « L'Eglise n'est pas une réalité faite de main d'homme. Elle est l'instrument d'un Dieu vivant pour l'établissement de son règne sur la terre. Dans le Christ, Dieu a remporté la victoire. L'Eglise vit par la puissance de la résurrection. Les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir contre elle. Nous sommes à un moment d'épreuve et de péril pour l'Eglise, autant que pour le monde. Aussi notre message déclare-t-il d'abord : courage au peuple de Dieu dans le monde entier. Pour ceux qui ont des yeux pour voir, il y a des signes que la foi commence à triompher. »

Parlant de la pratique de la foi, les évêques adressent leurs encouragements aux chrétiens qui se heurtent aux plus grandes difficultés dans leurs efforts pour suivre le Christ dans le monde moderne. « ...Quoi que l'homme puisse faire, Dieu est invincible. Dieu règne. Le monde lui appartient et il y exécute le dessein qu'il nous a révélé en Jésus-Christ. Il se sert comme serviteurs d'hommes imparfaits et pécheurs. Les chrétiens peuvent n'être pas toujours meilleurs que leurs voisins, mais ils servent un meilleur Maître. Dans sa cause se trouvent vie et espoir. Cette vie et cet espoir sont offerts au monde. Ce n'est que lorsque la souveraineté du Christ est établie dans nos communautés qu'elles peuvent réaliser ce que Dieu veut qu'elles soient... ».

« Dans le monde de notre temps, deux conceptions de la vie, deux croyances sur le sens de la vie humaine luttent entre elles pour gagner les âmes. La bataille oppose d'une part la foi en Dieu et en l'homme par le Christ, foi qui libère l'homme, et d'autre part les croyances du matérialisme et la volonté de puissance, par lesquelles il est enchaîné. L'Eglise est le champion de l'homme contre tout ce qui le rabaisse et le dégrade ; car l'Evangile est la charte de la dignité humaine »... « La liberté et la justice dans le monde dépendent d'hommes et de femmes qui les assurent en disant : « Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Ce qu'il y a de mauvais dans le monde, c'est qu'il a abandonné — ou n'a jamais connu — le vrai Dieu, et qu'il défie sa loi morale... Aussi la tâche suprême de l'Eglise aujourd'hui est-elle de ramener les nations chrétiennes à la connaissance de Dieu révélé en Jésus-Christ comme Juge et Sauveur, et d'apporter la bonne nouvelle à ceux qui ne l'ont pas encore entendue... Dieu, dans sa miséricorde, nous a donné dans cette conférence une vue plus claire de sa volonté et de son dessein sur son Eglise et de sa mission dans le monde. Nous prions pour que vous vous y consacriez... »

Un appel à la consécration au service de Dieu dans les diverses sphères de l'Eglise, sacerdoce, vie religieuse, apostolat et laïcat, est suivi de deux courts paragraphes qui ne manqueront pas d'intérêt pour les lecteurs de cette revue : « Puisque la cause du Christ dans le monde ne peut jamais être pleinement servie par une Eglise divisée, nous vous chargeons du devoir de saisir toute occasion de coopérer avec les chrétiens d'autres Eglises, de travailler et de prier pour la réunion de la chrétienté. Enfin, nous invitons tous les hommes et toutes les femmes à se joindre à nous sous la bannière du Christ dans la guerre que nous menons contre les maux qui détruisent la vie humaine et contre les fausses doctrines qui la ravalent. Dans cette guerre il ne peut y avoir aucune neutralité. A ceux qui se tiennent à l'écart, le Christ dit : « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi. » La première partie de l'Encyclique se termine par une recommandation des fidèles à l'amour de Dieu et une invitation à la prière.

Ces longues citations étaient nécessaires pour donner le « leit-

motiv » de la conférence dans les termes employés par les évêques. Lorsque l'archevêque de Cantorbéry dit à un autre endroit : « La conférence de Lambeth de 1948 n'a rien dit de fulgurant : elle a dit beaucoup de vrai et elle va au cœur du problème », il y a là un bon résumé du rapport, mais il semble, au moins à un anglican, que la première partie de la Lettre encyclique a repris en fait une vieille vérité d'une manière nouvelle et que cette reprise est salutaire pour le monde moderne, bien plus, qu'elle est appréciée par de larges masses du peuple, qui, tout en ayant des préjugés contre les vieilles choses, sont prêtes à les accueillir lorsqu'elles leur sont présentées sous une forme moderne. Cette forme moderne est plus directe, plus incisive que les appels routiniers et insipides d'un passé encore récent, et l'on peut féliciter les évêques de ce souci d'adaptation.

D'un point de vue ecclésiologique, le rapport aurait gagné à ne pas se borner d'une manière aussi exclusive à l'Eglise militante et terrestre, et à signaler tout au moins qu'elle n'est qu'une partie de l'Eglise totale. Il faut avouer qu'en général, et à part quelques exceptions remarquables, le *sens* de la Communion des saints est plutôt faible dans l'Anglicanisme. Une allusion au « combat que nous livrons... devant une multitude de témoins » aurait pu renforcer l'appel, d'autant plus que celui-ci est adressé à ceux du dedans plutôt qu'à ceux du dehors et n'a de signification que pour les premiers. Ce pragmatisme était sans doute inévitable, malgré la présence de quelques évêques non anglo-saxons. Mais on pourrait le regretter, car l'Eglise dans le monde, si importante qu'elle soit et doive toujours être, est cependant moins grande que l'Eglise de l'au-delà et de l'avenir, avec laquelle nous sommes unis par les liens du sang du Christ et des martyrs comme par l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie et de tous les saints. « Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. »

Dans la seconde partie, la Lettre Encyclique passe en revue le travail accompli par les évêques.

> Nous avons considéré certains des problèmes auxquels doivent faire face les hommes dans le monde et dans l'Eglise. Sur chaque point, la voie d'une solution doit être trouvée non dans l'homme mais en Dieu... dans l'amour qu'il nous a historiquement manifesté, dans la vie, les actes et les paroles du Christ, le Fils de Dieu ; et non seulement dans cette vie et ces actes tels qu'ils ont été vus il y a 19 siècles en Palestine, mais dans la présence vivante du Christ habitant avec l'homme par le Saint-Esprit dans l'Eglise. Dieu nous a aimés et nous aime encore. Voilà notre message au monde, et la source de notre joie et de notre confiance. »

Ici encore, si l'on peut modestement faire une critique, la vérité n'est exposée qu'à moitié : car sans réponse effective de l'homme, comme les évêques sont les premiers à le reconnaître, tout reste perdu pour le monde et les pécheurs. N'aurait-on pas pu souhaiter une application tirée de la mariologie : « Voici la servante du Seigneur ;

qu'il me soit fait selon votre parole. » Et grâce à la coopération de Marie par son « fiat », le Verbe éternel s'est fait chair. C'est pourquoi elle est la « Cause de notre joie ». Le rôle de la réponse humaine à l'appel de Dieu ne peut clairement se saisir et s'apercevoir qu'à la lumière d'une mariologie équilibrée.

Le reste de la seconde partie est consacré à des précisions sur les points principaux examinés dans la Résolution et les Rapports et groupés ici sous deux chefs : « Dieu dans son monde » et « Dieu dans son Eglise ».

Considérons maintenant la Résolution en même temps que les Rapports plus détaillés des divers Comités.

I. — *La doctrine chrétienne de l'homme.*

Peu de nouveauté dans le Rapport. Il accorde une attention spéciale au *marxisme* et cite à bon escient William Temple :

« Le christianisme n'est pas purement spirituel ; il est, comme William Temple avait coutume de le dire, la plus matérialiste des religions. Mais le matérialisme marxiste nie toute autre réalité, et réduit l'homme à n'être qu'un instrument au service de forces impersonnelles et infra-humaines. Il est l'ennemi qui vincule l'âme de l'homme et rend toute religion impossible. » Suit un exposé traditionnel de la doctrine chrétienne de l'homme, auquel s'ajoute avec bonheur une déclaration de « bienvenue au grand progrès de la découverte scientifique, caractéristique de notre époque. Nous repoussons toute suggestion d'y mettre une barrière. Mais nous insistons pour que le développement de la connaissance accroisse chez l'homme la responsabilité morale dans l'emploi qu'il en fait. » La finale vaut d'être reproduite : « La personnalité se développe dans la communauté, mais ce doit être une communauté de personnes libres. Par conséquent le chrétien doit juger chaque système social par son effet sur la personnalité humaine. »

II. — *L'Eglise et le monde moderne.*

1. Une déclaration des Droits de l'homme définit notamment le droit de pleine liberté religieuse « conformément à l'ordre public, aux mœurs et aux droits et libertés des autres, pareilles limitations étant clairement déterminées par la loi avec le droit d'appel devant des cours de justice impartiales ».

2. A l'égard de la guerre, l'Eglise considère la limitation des armements à ce qui est nécessaire pour une protection de police internationale comme un acheminement vers l'idéal de la paix, mais « en des temps comme ceux-ci, la Conférence reconnaît qu'il y a des situations où nations et individus sont obligés de recourir à la guerre comme au moindre de deux maux. Elle insiste également pour que l'emploi de l'énergie atomique soit soumis à un contrôle international effectif capable d'empêcher son usage comme arme de guerre. »

3. Palestine : « Jérusalem et ses environs immédiats devraient être placés sous contrôle international permanent, avec liberté d'accès aux lieux saints assurée pour les adhérents des trois religions. »

4. L'Eglise et l'Etat moderne. — « La doctrine que le pouvoir est à lui-même sa propre justification exerce une influence très pernicieuse dans la pensée et la pratique politiques d'aujourd'hui... L'Eglise doit être libre d'ordonner son culte et ses relations internes, d'enseigner et d'évangéliser », la liberté

des individus et des associations volontaires doit être gardée avec vigilance. — « La conférence demande à l'Eglise de repenser l'Evangile chrétien du travail en tenant compte des conditions modernes du travail, et elle fait appel à tous les membres de l'Eglise pour qu'ils trouvent leur stimulant au travail non seulement dans le gain et la sécurité, mais surtout dans le service et la tâche bien faite, comme offrande à la gloire de Dieu. »

5. Le communisme. — Les évêques font une distinction entre « le communisme qui signifie simplement propriété et gestion en commun... » et le communisme de Karl Marx. Le premier « trouve place dans le Nouveau Testament et a souvent trouvé place dans la vie de l'Eglise. Il y en a beaucoup aujourd'hui qui s'appellent des communistes chrétiens et qui croient en la suppression des distinctions de classe par une propriété en commun, mais qui allient de telles opinions avec la foi en Dieu et en sa Révélation dans le Christ. » Le communisme de Karl Marx se distingue de celui-ci par sa combinaison d'une conception athéiste de l'histoire avec le système économique collectiviste, et il a souvent montré, constate-t-on, de la cruauté envers les individus par suite de la négation de toute loi morale transcendante. Ensuite on note que beaucoup tiennent les théories économiques de Marx mais rejettent sa philosophie athée. Puis vient une soigneuse analyse des causes de la croissance du communisme marxiste et de l'attrait qu'il exerce actuellement sur tant de personnes dans le monde. L'« emploi despotique du pouvoir » dans le communisme est nettement condamné mais, à d'autres endroits du rapport, le système capitaliste européen n'échappe pas à la censure pour des raisons souvent semblables à celles qui motivent la condamnation du communisme, et principalement pour « le puissant courant de l'éducation moderne vers une technologie matérialiste ».

La distinction des deux formes de communisme peut paraître étrange aux lecteurs continentaux. Elle s'explique en partie par la vieille tradition anglaise de « socialisme chrétien », qui remonte au moyen âge et qui était florissante dans certains milieux au siècle dernier. Et d'autre part on comprendra mieux cette distinction si l'on se rappelle qu'en Russie soviétique et dans d'autres pays orientaux il y a des orthodoxes, des protestants et même des catholiques qui, à tort ou à raison, considèrent le système économique communiste, — dont ils ne nient pas certains côtés moins agréables et moins humains, — comme plus juste et plus charitable que l'ancien ordre politique et économique aujourd'hui démodé. Le Patriarche Luc de l'Eglise Russe Orthodoxe et le Prof. Hromadka de Prague ne sont en aucune façon des voix qui crient dans le désert.

Les lecteurs catholiques du rapport compareront naturellement cette partie avec les encycliques pontificales en matière sociale, et ils trouveront dans beaucoup de directions des tendances similaires. Ils ne trouveront dans le rapport aucune affirmation du droit à la propriété privée, bien que ce droit soit probablement impliqué dans la déclaration sur l'importance de la personne.

Peut-être la remarque la plus frappante sur le communisme est-elle celle où le rapport va au centre du problème social actuel : « Dans une politique à longue échéance pour gagner les ouvriers au Royaume du Christ, et pour les arracher à une politique basée sur le matérialisme, les membres de l'Eglise doivent commencer par entrer dans les sentiments de désespoir et d'espérance qu'a inspirés le communisme moderne... Ils doivent rendre pleinement justice à la vérité contenue dans le communisme, à ses vues critiques de l'histoire et à son désir d'aider les oppressés. L'Eglise ne devrait pas se laisser identifier avec la réaction sociale. » Ailleurs les fautes de l'Eglise d'Angleterre en ce domaine sont ouvertement reconnues.

6. Education. — « L'Eglise doit s'efforcer de procurer à tous les meilleures facilités d'éducation. Tout en donnant vraiment son appui à l'enseignement de l'Etat, la Conférence est persuadée qu'il y a une valeur unique pour la société dans la longue tradition d'éducation de l'Eglise. » Allusion est faite à la fondation de l'Ordre Dominicain comme ayant marqué une époque dans l'éducation chrétienne à un moment de crise de l'histoire de l'Eglise médiévale, et l'on ajoute qu'il y a « largement place pour un « Ordre » d'éducateurs comprenant clergé et laïcat, hommes et femmes, au sein de la Communion anglicane. » Il faut promouvoir et encourager l'éducation religieuse dans les paroisses et les diocèses, dans les catéchismes, les écoles et les universités. Cette éducation religieuse doit être largement conçue : « Nous voyons l'horizon de l'éducation aussi vaste que la terre elle-même et tout ce qui la remplit, mais en son centre et conférant à tout une unité de sens et de direction, nous voyons l'éducation spécifiquement chrétienne. En proie à l'égocentrisme, qui le pousse à se révolter contre les conditions dans lesquelles la vie lui est donnée, l'homme a besoin d'en être racheté par le Christ et par le Saint-Esprit dans son Eglise... L'homme a besoin d'être éduqué à l'amitié éternelle avec Dieu dans la Communion des saints. C'est pourquoi nous devons revendiquer notre tâche d'enseigner la foi chrétienne, la vérité de Dieu à tous les hommes. Pareille éducation est le droit naturel de tout individu en tant qu'il est créé à l'image de Dieu, et la race humaine a besoin, pour son progrès et même pour sa survivance, que « tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité ». Et lorsque, quelque part dans le monde, un Etat refuse de nous reconnaître ce droit, nous devons éviter, à tout prix, de rendre à César ce qui appartient à Dieu. »

Les évêques se sont montrés vraiment au fait des tendances du temps dans le large domaine de l'éducation et ont affirmé en termes nets : « Deus scientiae Dominus ».

7. L'Eglise militante. — On fait appel à tous les membres de l'Eglise pour prendre une part active au culte, spécialement par une assistance régulière à la Sainte Communion, par la prière, par le témoignage de la parole et de l'exemple, par le dévouement personnel et l'aumône, de telle façon qu'il puisse y avoir dans chaque localité « un centre vivant de foi, de témoignage et de fraternité chrétienne ». On doit encourager les vocations à la prêtrise, à la vie religieuse et à d'autres formes de service total dans l'Eglise, au pays ou à l'étranger.

8. La conduite de vie chrétienne. — « La conférence affirme que le plein épanouissement de la personnalité ne peut être assuré que dans la mesure où l'on est consciemment associé avec Jésus-Christ ». Dans ce but on souligne l'importance de la vocation professionnelle soit active soit contemplative, on condamne toute discrimination dans l'Eglise entre hommes de races différentes, on affirme la nécessité de la vie de famille et d'un logement suffisant, on met l'accent sur le besoin de préparation au mariage et à la maternité, on définit la nature et le but d'une discipline dans l'appartenance à l'Eglise, et l'on présente des suggestions pour une règle de vie chrétienne. » « Ce qu'il faut, c'est un retour de l'homme à Dieu. Mais nous ne devons pas appeler les hommes à ce retour dans le dessein de sauver la civilisation. Notre civilisation périra probablement à moins que les hommes ne se tournent vers Dieu ; mais la raison réelle, scripturaire, d'un retour à Dieu est que Dieu nous désire et que nous avons besoin de Dieu... ».

III. — *L'Unité de l'Eglise.*

« La conférence croit qu'il est du devoir de l'Eglise de porter un témoignage uni de la grâce rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ, de lutter contre

les puissances du mal, et de chercher en toutes choses la gloire de Dieu. Aussi elle fait appel aux chrétiens de toutes les Communions, quelles que soient les différences disciplinaires et doctrinales qui les séparent, pour qu'ils s'unissent en une action chrétienne dans toutes les parties du monde indépendamment de leurs convictions politiques, afin d'assurer l'application des principes chrétiens à tous les départements de la vie nationale et internationale. » (Résolution 50).

« La conférence redit sa gratitude au Dieu Tout-Puissant pour la recrudescence d'intérêt de la cause de l'unité chrétienne, qui s'est manifestée de toute part dans le monde. Elle rend également un hommage de gratitude à tous ceux qui, dans notre Communion ou dans les autres, ont déployé au service de cette cause leur courage, leur lucidité et leur esprit d'entreprise. » (Résolution 51).

On sait que, en raison de sa position particulière dans la chrétienté, la Communion anglicane s'estime appelée par Dieu à jouer un rôle considérable dans le mouvement de réintégration de cette chrétienté maintenant si tragiquement divisée. La conférence de Lambeth de 1920 avait lancé en ce sens un large appel, où elle reprenait les termes du rapport de 1908 : « Il ne peut y avoir d'accomplissement des desseins divins dans aucun plan de réunion qui n'inclue pas finalement la grande Eglise Latine de l'Occident, avec laquelle notre histoire a été si intimement associée dans le passé, et à laquelle nous sommes encore unis par de nombreux liens de foi et de tradition communes... Toute avance dans cette direction est à présent barrée par des difficultés que nous n'avons pas nous-mêmes créées, et que de nous-mêmes nous ne pouvons pas supprimer. »

L'actuel rapport, devant la persistance de ces difficultés (que beaucoup d'Anglicans considèrent comme n'étant pas entièrement imputables à l'autre partie, malgré les termes du rapport de 1908), fait allusion à l'« attitude intransigeante de l'Eglise catholique romaine en ce qui regarde la réunion et les matières de foi », bien qu'« il y ait eu dans les dernières années des signes d'une plus grande bonne volonté à entreprendre une action commune avec les autres chrétiens dans le domaine international et social ». Quelques exemples en sont cités, en même temps que les appels pontificaux dans ce sens. Les deux paragraphes finaux sont d'un tel intérêt et d'une telle importance pour nous qu'il faut les citer intégralement :

« Nous croyons qu'il y a une considérable bonne volonté de la part des membres de la Communion anglicane à entrer en une coopération fructueuse avec les catholiques romains sur des terrains communs. Mais nous sommes franchement déconcertés par l'apparente contradiction entre les invitations générales répétées à la coopération que le Pape lui-même a lancées et l'attitude des catholiques romains dans des pays déterminés lorsqu'on en vient à des programmes concrets. Ce fut aussi une déception de voir que certaines relations de collaboration qui semblaient promettre beaucoup dans certains pays pendant la guerre n'ont pas été maintenues. Le fait qu'elles n'ont pas été maintenues dans des pays déterminés peut être purement accidentel, mais nous sommes réellement embarrassés. Des difficultés se produisent sur la signification et les applications de la liberté religieuse ; et il y a d'autres difficultés de diverses sortes. »

« Il y a une remarquable exception à ce refus de coopérer sur des plans

définis en termes d'égalité, sur laquelle notre attention a été attirée ; et des amitiés personnelles, nourries par des contacts dans l'étude et dans les activités sociales et philanthropiques sont heureusement communes. Nous avons appris avec plaisir que, dans différents pays, les catholiques romains ont eu la permission de se joindre à d'autres chrétiens pour la récitation du Notre Père ou pour une prière en silence, dans des congrès traitant de questions sociales ou internationales ; et nous espérons que, partout où la chose est possible, les réunions tenues en vue de promouvoir une action commune pour la défense des principes chrétiens, auxquelles participent des Catholiques romains, comprendront quelque acte de prière chrétienne. Nous nous rendons compte de l'urgent besoin de coopération entre catholiques romains et autres chrétiens sur des terrains communs où les questions fondamentales de doctrine et de discipline ecclésiastiques ne sont pas mises en jeu. Nous croyons qu'en dehors du domaine de la foi et de la discipline, le champ demeure très large. C'est pourquoi nous apprécierions grandement de nouvelles précisions, de la part des catholiques romains, sur le mode de pareille coopération, et nous serions reconnaissants si l'on pouvait trouver une manière de la rendre pleinement effective. Nous savons qu'aucun effort ne sera épargné du côté des membres de la Communion anglicane. »

Afin de ne pas donner une fausse idée de l'importance de la section traitant de l'unité de l'Eglise, il faut remarquer que, bien que le rapport du Comité contienne une section sur l'Eglise catholique romaine, la conférence n'a adopté aucune résolution officielle à cause de l'impossibilité actuelle d'établir des relations mutuelles officielles. Si nous avons mis en relief les déclarations à ce sujet, c'est parce que les catholiques qui lisent cette revue se demandent avant tout quelle a été l'attitude à l'égard de « l'unique Eglise visible du Christ sur la terre », c'est-à-dire, dans leur conviction, l'Eglise en communion avec le Siège de Rome. Il faut constater franchement que, dans la présente « impasse » entre Rome et Cantorbéry, 400 ans après la rupture, relativement peu d'attention a été accordée par les évêques anglicans à Rome et à ses prétentions. Toute prétention du Saint-Père à être plus qu'un « Episcopus primus inter pares » aurait été probablement rejetée par tous les évêques présents à Lambeth, comme elle l'est par l'Orient orthodoxe, bien qu'on soit prêt à reconnaître une primauté d'honneur au seul Siège de fondation apostolique en Occident. Nous le disons ouvertement dans l'intérêt de la vérité, mais il est juste d'ajouter qu'il y a une petite fraction d'Anglicans, probablement non représentée à Lambeth, qui accepte les définitions des conciles de Trente et du Vatican presque dans leur entièreté.

Dans cette partie de leurs délibérations, les évêques de Lambeth furent plus préoccupés des relations entre la Communion anglicane et l'« Eglise du Sud de l'Inde » inaugurée le 27 septembre 1947 et composée de chrétiens d'Eglises épiscopaliennes et non-épiscopaliennes, anglicans, méthodistes, presbytériens et congrégationalistes. La place nous manque pour rechercher les ramifications et l'origine fort compliquée de cette réunion, la première du genre dans l'histoire chré-

tienne (2). La conférence, apparemment unanime, fait allusion, dans la Lettre encyclique, à cette réunion en des termes sympathiques mais prudents :

« Par cette décision, quatre diocèses de l'Eglise de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan, pressés par le consentement et les prières de cette Eglise et encouragés par l'avis de la dernière conférence de Lambeth, ont fusionné avec d'anciens méthodistes, presbytériens et congrégationalistes en une expression plus large de l'Eglise Universelle. La conférence rend grâces à Dieu de l'unité ainsi localement réalisée. En même temps elle rappelle que certains aspects de l'Eglise du Sud de l'Inde font naître des incertitudes ou de graves méprises dans l'esprit de beaucoup, et elle espère que des mesures seront prises de façon à hâter le jour où le degré actuel de reconnaissance mutuelle et d'intercommunion puisse devenir une pleine communion entre l'Eglise du Sud de l'Inde et les Eglises de la Communion anglicane. Nous nous sommes engagés à faire tout ce qui est en notre pouvoir, conversations, travail et prière, pour arriver à cette fin. »

« Sur une question particulière, le statut des évêques et du clergé consacrés et ordonnés dans l'Eglise du Sud de l'Inde lors de son inauguration ou par la suite, il y a divergence d'opinion. Une majorité reconnaît pleinement leur statut. Une substantielle minorité se croit obligée de suspendre son jugement. Aucun de nous ne désire condamner sur-le-champ ou déclarer invalide leur ministère. Aucun de nous ne désire limiter la liberté de la majorité ou de la minorité d'agir conformément à leur jugement respectif. Ce fut une épreuve de sincérité et de charité que de parvenir à ces conclusions. Mais c'est uniquement par un coûteux effort que l'unité du Corps du Christ peut être restaurée. » Les résolutions de la conférence entrent dans des détails plus précis concernant la possibilité d'arrangements provisoires surtout pour les anciens anglicans qui ont adhéré à la nouvelle « Eglise ».

Il est difficile de résister à la tentation de regarder ces déclarations comme un exemple du fameux génie anglican pour tout régler par compromis. La tension n'a pas été résolue, mais elle a été franchement reconnue et pour le moment un accord dilatoire a été réalisé. En fait il était impossible actuellement de résoudre le différend et l'épiscopat anglican dans son ensemble n'aurait guère pu parvenir à d'autres conclusions. Néanmoins c'est une source de profonde déception pour ceux qui attachent de la valeur au patrimoine catholique de la Communion anglicane et travaillent à la réunion dans la ligne catholique, qu'il ne se soit pas trouvé un seul évêque pour marquer son dissentiment, au nom de sa conscience, vis-à-vis de la présentation de la nouvelle Eglise du Sud de l'Inde comme une « expression plus large de l'Eglise Universelle » et au moins pour s'abstenir de remercier Dieu « pour le degré d'unité ainsi localement réalisé ».

La seconde partie du rapport du Comité sur l'Unité traite des relations avec les Eglises non-épiscopaliennes. Elle rappelle à ceux qui s'occupent de plans de réunion l'« importance des questions théologiques impliquées dans toutes les démarches en vue de l'unité, et tous ceux qui sont engagés dans

(2) Des investigations à ce sujet ont été faites par le P. Hamer, O.P., dans un article bien informé de cette revue, janvier 1948, p. 67-79 : « Tension au sein de l'anglicanisme ».

pareilles démarches sont priés de se souvenir qu'aucun plan d'union ne peut aboutir au succès s'il ne tient pas compte de la richesse de la tradition anglicane et ne la préserve pas ». On esquisse divers types d'essais vers l'unité, les négociations en cours et les projets particuliers en diverses parties du monde, on discute les propositions d'unification du ministère et à ce propos on reproduit en appendice une déclaration sur la théorie de « l'ordination supplémentaire ». La troisième partie traite des relations avec les Eglises épiscopaliennes et le mouvement oecuménique, et commence par la section concernant l'Eglise catholique romaine, que nous avons déjà examinée. Quant à l'Eglise orthodoxe orientale et à ses croissantes relations avec la Communion anglicane, on suggère qu'une nouvelle commission mixte soit créée dans le but de poursuivre les discussions qui avaient déjà eu lieu en 1931 avec les représentants de beaucoup d'Eglises locales. On note la reprise de contacts directs avec l'Eglise russe, puis on traite des relations avec diverses Eglises orientales de moindre importance. Pour les Eglises « vieilles catholiques », on rappelle la réalisation en 1931 de l'intercommunion entre l'Eglise vieille catholique et l'Eglise d'Angleterre (ensuite ratifiée par certaines autres Eglises anglicanes locales).

D'après cet accord : « 1. Chaque Communion reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre et maintient les siennes ; 2. Chaque Communion s'engage à admettre les membres de l'autre Communion à la participation aux sacrements ; 3. L'intercommunion n'exige pas de chaque Communion l'acceptation des opinions doctrinales, de la dévotion sacramentelle, ou de la pratique liturgique de l'autre, mais implique que chacune croie que l'autre tient tout l'essentiel de la foi chrétienne. »

Suivent des sections sur les Eglises baltes et scandinaves (avec certaines d'entre elles l'Eglise d'Angleterre a un degré limité d'intercommunion), sur les Eglises réformées de l'Espagne et du Portugal, sur les Moraves. On envisage la possibilité d'« une plus grande unité des Eglises épiscopaliennes » (ailleurs on suggère que, dans un avenir encore éloigné, le titre « anglican » pourrait ne plus être adéquat). Le rapport consigne sa gratitude pour ce développement des relations de la Communion anglicane avec les Eglises étrangères, et se termine par un bref aperçu et une approbation du « Conseil mondial des églises ».

« C'est un sujet de grande action de grâces à Dieu que depuis la dernière conférence de Lambeth on puisse constater tant de progrès dans la sphère de la coopération entre Eglises. Nous y voyons une bonne raison d'espérer « en un nouvel et grand effort pour rétablir et manifester au monde l'unité du Corps du Christ, unité pour laquelle Il a prié ».

Les résolutions des autres Comités étant d'un intérêt moins général pour les lecteurs, nous les résumons plus brièvement.

IV. — *La Communion Anglicane.*

Les résolutions traitent de questions domestiques : le Livre de la prière commune, la réorganisation des provinces de la Communion anglicane, la création d'un Conseil consultatif de stratégie missionnaire, le recrutement du clergé et de laïcs pour un service total, la formation des ordinands, l'institution d'un Collège central à Cantorbéry pour la Communion anglicane, etc. Notons le projet d'un Congrès de la Communion anglicane en juin 1953 (probablement, croit-on, aux Etats-Unis).

Cependant le rapport détaillé du Comité est d'un grand intérêt pour ceux qui désirent une connaissance plus approfondie de ce qu'est et tâche d'être la Communion anglicane. Il contient des énoncés magis-

traux sur la « signification et l'unité de la Communion anglicane », sur son développement et son organisation, qui deviendront sans doute des sources classiques de référence pour ceux qui travaillent en ce domaine. La section sur la signification et l'unité de la Communion anglicane fait une apologie raisonnée de la conception anglicane des rapports entre autorité et liberté, rapports que l'Église sur la terre ne parvient peut-être jamais à intégrer parfaitement.

« Le christianisme catholique se présente à nous avec un processus organique de vie et de pensée, dans lequel l'expérience religieuse a été et est décrite, intellectuellement ordonnée, dispensée et vérifiée... Cette expérience est *décrite* dans l'Ecriture,... *définie* en des croyances,... *dispensée* dans le ministère de la Parole et des Sacrements..., elle est *vérifiée* dans le témoignage des saints et dans le *consensus fidelium*... Ce consensus ne dépend pas d'une pure question numérique ni de l'extension de la foi à une époque déterminée, mais de la continuité à travers les âges et de la mesure dans laquelle ce consensus est réellement libre... Cette autorité essentiellement anglicane se reflète dans notre adhésion à l'épiscopat comme à la source et au centre de notre discipline, et au Livre de la prière commune comme règlement de notre culte... »

Cependant pareille autorité est-elle en fait essentiellement plus anglicane qu'orthodoxe ?

Le tableau du développement et de l'organisation de la Communion anglicane est vraiment surprenant lorsqu'on y réfléchit, car l'Eglise d'Angleterre « établie par la loi » est devenue, après une expansion de 200 ans, une communion aussi large que le monde.

N. a) — *La discipline ecclésiastique concernant le mariage.*

Tout en défendant l'idéal chrétien du mariage pour la vie et la conception occidentale de l'indissolubilité, l'Eglise veut manifester sa sollicitude pastorale à ceux dont le mariage s'est avéré un échec, « qui sont dans une profonde détresse et réclament la sympathie de l'Eglise » ; elle montrera à leur égard la plus grande compréhension et, dans certaines circonstances, elle pourra, par un service de prière qui devra être approuvé par l'autorité compétente, recevoir dans son sein ceux de ses enfants qui ont divorcé et se sont remariés, bien que ce remariage ne puisse être célébré selon les rites de l'Eglise. Dans certains cas, le divorcé, qu'il soit « coupable » ou « innocent », pourra être admis, après consultation et permission de l'autorité compétente (normalement l'évêque) à la Sainte Communion.

On met l'accent sur la nécessité d'une très soigneuse et complète préparation au mariage, et les anglicans sont mis en garde contre les mariages avec les catholiques romains qui se feraient sous les conditions imposées par l'actuel Droit canon romain, spécialement lorsque ces conditions impliquent, entre autres choses, une promesse d'élever leurs enfants dans un système religieux qu'ils ne peuvent eux-mêmes admettre. On souligne également l'importance de la création d'une saine tradition de la vie familiale.

V. b) — *Baptême et confirmation.*

Cette section est subdivisée en deux : d'abord les principes théologiques, donnant un résumé de la discussion et des conclusions du Comité : « Reconnaissant que, dans son administration des rites sacramentels d'initiation, la

Communion anglicane préserve les facteurs essentiels de la tradition chrétienne, tout en mettant particulièrement l'accent sur leurs exigences morales et rationnelles, la conférence considère qu'il n'est pas souhaitable de changer le présent ordre de succession du baptême, de la confirmation et de l'admission à la sainte Communion. » (Résolution 103).

Ensuite les évêques examinent avec sympathie les problèmes pratiques que soulève l'administration du baptême et de la confirmation à une époque que l'on peut qualifier au mieux de « post-chrétienne ». Mais sur beaucoup de points, notamment sur la question de ce qu'on appelle le « baptême sans discernement », ils n'apportent aucune solution.

V. c) — *Projet chinois d'un canon sur l'ordination d'une diaconesse à la prêtrise.*

« Le Synode général de l'Eglise de Chine ayant soumis à la conférence de Lambeth une proposition reçue du diocèse de la Chine du Sud, demandant que, pour une période d'essai de 20 ans, une diaconesse puisse, sous certaines conditions, être ordonnée à la prêtrise, et le Synode général ayant posé à la conférence la question de savoir si pareille liberté d'essai dans le cadre de la Communion anglicane serait ou non conforme à la tradition et discipline anglicanes, la conférence se croit tenue de répondre qu'à son avis pareil essai serait contraire à cette tradition et cette discipline et affecterait gravement les relations internes et externes de la Communion anglicane. » (Résolution 113).

Dans la dernière partie de la Résolution 116, « ...La conférence recommande que, dans toutes les parties de la Communion anglicane, le travail des diaconesses (3) soit encouragé et leur statut et fonction définis. »

V. d) — *L'administration de la Sainte Communion.*

« La conférence affirme que la distribution de la communion sous les deux espèces est conforme à l'exemple et au précepte de Notre-Seigneur, qu'elle a été la pratique de toute l'Eglise catholique pendant douze siècles, est restée celle des Eglises orthodoxes, et a été universellement défendue par la doctrine et la pratique de la Communion anglicane depuis la Réforme. » (Résolution 117).

« La conférence tient que l'administration de la communion par calice commun, étant scripturaire et ayant une signification symbolique de grande valeur, doit continuer d'être la méthode normale d'administration dans la Communion anglicane ; mais elle est d'avis qu'il n'y a pas d'objection à l'administration de la communion sous les deux espèces par la méthode d'« intinction » là où les circonstances le demandent, et que toute partie de la Communion anglicane, par la voie de règlements provinciaux conformes à sa procédure constitutionnelle, a liberté de sanctionner l'administration par intinction comme alternative à option de la méthode traditionnelle, et que l'adoption ou l'autorisation des méthodes d'intinction ne doit pas être laissée à la discrétion des prêtres individuels. » (Résolution 118).

Nous ne pouvons mieux faire, en guise de conclusion, que de citer le poète et écrivain anglican T. S. Eliot, dont l'essai « Réflexions

(3) L'ordre des diaconesses est le seul ordre du ministère dans la Communion anglicane auquel les femmes soient admises par une imposition des mains de l'évêque. Il y a aussi des diaconesses qui sont sœurs professes de la communauté des diaconesses de Saint-André.

après Lambeth », écrit après la conférence de Lambeth de 1930, débutait de cette manière :

« L'Eglise d'Angleterre lave son linge sale en public. Image brève par laquelle il convient de commencer. A l'encontre d'autres institutions civiles et ecclésiastiques, le linge est lavé. Avoir du linge à laver n'est pas rien ; affirmer que le linge n'a jamais eu besoin d'être lavé serait une vanterie suspecte. Sans compréhension de ces habitudes de l'Eglise, le lecteur du Rapport de la Conférence de Lambeth trouvera ce document difficile et, sous certains aspects, de nature à égarer. Le Rapport doit être lu à la lumière des Rapports précédents; avec intelligence et avec sympathie pour cette institution des plus étranges, l'Eglise d'Angleterre. »

Londres. ANGLICANUS.

COMMENTAIRE D'UN CATHOLIQUE

Le lecteur des pages qui précèdent aura pu constater avec joie que lorsque l'Anglicanisme, par la bouche de ses représentants les plus autorisés, expose à ses fidèles la conception chrétienne de l'homme et la position de l'Eglise en face du monde actuel, il le fait avec une force, un équilibre et une hauteur de vues qui sont tout à son honneur et dont les accents nous rappellent les grandes encycliques pontificales sur ces sujets.

Contre toutes les formes de sécularisme qui ne considèrent l'homme que comme une créature de ce monde, dont la perfection viendrait du seul progrès technique, dont le bonheur ne résiderait que dans la possession des biens matériels et dont la seule destinée serait de servir de moyen à l'établissement d'une communauté temporelle, l'Anglicanisme affirme que l'homme est fils de Dieu et qu'il retourne à Lui comme à son unique béatitude (1).

Mais cette condamnation n'est pas aveugle. Dans les fausses doctrines de l'heure présente la Conférence sait discerner la part de vérité qui s'y rencontre ; elle accueille avec une sympathie non dissimulée le souci croissant que manifeste l'Etat pour le bien-être de tous les citoyens (2) et, si elle repousse avec vigueur l'athéisme marxiste et ses suites néfastes, elle le distingue soigneusement des théories économiques parfaitement compatibles avec la religion, et plus encore de cette vaste aspiration vers plus de justice sociale qui traverse le Communisme et qui n'est qu'un héritage authentiquement chrétien. Cet héritage, ce souci aigu des humbles et des opprimés constituait jadis une des gloires de l'Eglise ; les chrétiens ne peuvent le laisser se perdre ni s'égarer (3).

(1) *Encyclical Letter*, p. 18-19 ; *Report*, I[a], p. 1-10.
(2) *Resolution* 19, p. 32.
(3) *Enc.*, p. 19 ; *Res.* 25, p. 33 ; *Rep.*, II, p. 20-21.

Pour recouvrer cet héritage et regagner au Christ les dévoyés et les indifférents, l'Eglise anglicane revendique hautement sa pleine liberté d'action et proclame sa ferme volonté de résister à l'Etat lorsqu'il empiète sur les droits inaliénables de la personne ou prétend limiter le terrain d'action spécifique de l'Eglise (4). Il faut souligner cette attitude ; elle est courageuse et méritoire ; en Grande-Bretagne, ce berceau de la Communion anglicane, elle peut à bref délai amener l'Anglicanisme à renoncer à son caractère d'« église établie » et à tous les avantages matériels qui en découlent si le gouvernement s'obstine à maintenir une situation qui entrave considérablement la liberté ecclésiastique (5).

Mais plus encore peut-être que cette défense des droits de la religion, il faut louer le programme d'action positive élaboré par la Conférence. Très judicieusement elle préconise de faire porter le meilleur des efforts à fournir dans le domaine le plus menacé et le plus important : celui de l'éducation (6).

Elle insiste sur la nécessité de sauvegarder l'éducation religieuse et de lui fournir tous les moyens requis pour son entier épanouissement : formation de maîtres compétents, établissement de cours religieux pour les enfants et les universitaires, production de films et de programmes radiophoniques en vue d'une influence religieuse. Elle entend que l'Eglise soit partout présente et active, particulièrement à ces âges décisifs où se forment les générations futures (7).

Et comme elle sait que la vie chrétienne, avant d'être développée par l'homme, doit être reçue par lui des mains de Dieu, elle appelle l'attention du clergé sur les sacrements de l'initiation chrétienne, Baptême et Confirmation, afin qu'ils soient administrés de telle sorte que les fidèles en perçoivent le sens et la valeur. Et, descendant avec raison jusqu'au détail, elle recommande instamment la préparation sérieuse des candidats, en famille, à l'église locale et au sein de groupements paroissiaux ; le choix judicieux de parrains de baptême et de confirmation conscients de leur tâche et de leur responsabilité ; le renouvellement public et périodique des engagements pris par les fidèles (8). C'est d'un véritable réseau d'influences chrétiennes qu'elle veut environner ceux-ci pour les préparer à leur mission dans le monde.

Car elle n'a nullement l'intention de leur éviter les coups en les écartant du champ de bataille ; si elle protège et intensifie la formation des fidèles, c'est pour qu'ils soient mieux à même de devenir

(4) *Enc.*, p. 19 ; *Res.* 17, 18, 20 ; *Rep.*, II, p. 17.
(5) La « Church Assembly » vient d'être saisie de ce problème ; les débats qui s'en suivront montreront jusqu'à quel point la Church of England prend au sérieux les résolutions de la Conférence.
(6) *Enc.*, p. 21.
(7) *Res.* 27 à 35, p. 33-34 ; *Rep.*, II, p. 22-26.
(8) *Res.* 100 à 112, p. 50-52 ; *Rep.* V.b., p. 106 à 118.

un jour les messagers efficaces de l'Amour dans la société contemporaine (9). Et ici encore elle choisit ses consignes avec un rare bonheur : elle propose aux chrétiens un mode de vie où l'accent est placé avant tout sur la charité agissante et sur le sens de la communauté (10). Loin de négliger les tâches terrestres, les chrétiens doivent s'y adonner de tout leur cœur ; ils y verront non seulement un moyen d'assurer leur subsistance matérielle, non seulement un service mais une vocation véritable (11) ; ils auront le souci d'approfondir leurs connaissances religieuses pour en vivre et en faire vivre autrui, et faire du poste même qu'ils occupent dans la société une cellule rayonnante de vérité divine et de charité fraternelle (12).

D'aucuns ne verront dans ces lignes épiscopales que des banalités ; à des oreilles fatiguées par les outrances criardes des slogans populaires, la vérité souvent paraît banale parce qu'elle est simple ; les évêques cependant sont pleinement conscients de l'importance qu'il y a à présenter cette vérité sous une forme adaptée à ses destinataires et on ne peut qu'admirer le soin qu'ils y apportent. Leur encyclique parle un langage direct et dépourvu de toute enflure. Les évêques se sont même donné la peine de composer une brochure, écrite en un style alerte et vivant et abondamment illustrée, destinée à mettre à la portée du grand public les principaux résultats de la Conférence (13).

Il faut savoir gré aux pasteurs anglicans de leur sereine intransigeance en face du sécularisme sous toutes ses formes et de la clairvoyance de leur attitude ; un catholique ne peut que s'y associer sans arrière-pensée.

Il est malheureusement d'autres points sur lesquels il devra exprimer un complet désaccord ; ils ont trait aux deux questions de la doctrine du mariage et de l'union des églises ; la position adoptée en ces matières par la Conférence s'y révèle diamétralement opposée à la mentalité catholique.

Les évêques commencent par déplorer amèrement le nombre toujours croissant de divorces et l'incroyable insouciance dont fait preuve l'opinion publique à cet égard. Aussi tiennent-ils à réaffirmer expressément que, en vertu d'une institution divine, le mariage impose aux conjoints une union qui ne cesse qu'avec la vie de l'un d'entre eux ; ils sont convaincus que le maintien de cette salutaire discipline peut seul répondre aux besoins les plus fondamentaux de la personne humaine et c'est pourquoi ils implorent ceux dont le mariage s'avè-

(9) *Enc.*, p. 17 et 21.
(10) *Res.* 39 à 49, p. 35-37 ; *Rep.*, I.b., p. 29 à 39.
(11) *Enc.*, p. 21.
(12) *Res.* 19 et 23, p. 32.
(13) *Lambeth and You*, S.P.C.K., Londres, 1948.

re une union malheureuse de rester malgré tout fidèles aux obligations qu'ils ont librement assumées (14).

Mais descendant de la sphère des principes dans la région des réalités quotidiennes, force leur est de constater qu'il existe des situations dramatiques dont ils ne peuvent se désintéresser.

En effet, étant donnés le manque généralisé d'éducation religieuse et les déviations de l'opinion en ce qui concerne le sens et la valeur du mariage, il peut se faire qu'une personne en arrive plus ou moins de bonne foi à demander et obtenir un divorce et à contracter par la suite une nouvelle union valide au point de vue civil. Cette seconde union se révèle aussi heureuse que la première avait été désastreuse et ces nouveaux conjoints désirent ardemment faire de leur foyer une cellule de vie chrétienne et religieuse qui les élève et les ennoblisse.

Personne ne contestera aux pasteurs anglicans le devoir de venir en aide à ces brebis errantes dont la faiblesse n'exclut pas une certaine bonne volonté. Mais la nature de l'aide qu'ils accordent nous apparaît comme une inadmissible compromission et une connivence coupable. Les évêques en effet ne craignent pas d'admettre ces personnes à la communion eucharistique lorsque, disent-ils, nous le jugerons utile à leur avancement spirituel et pourvu que cela se fasse sans causer de scandale (15). Pour un catholique pareille décision est inacceptable et néfaste.

Elle n'est pas moins inacceptable lorsque la Conférence la prend à nouveau à l'égard des membres de la nouvelle église qui vient de se former dans l'Inde du Sud. On sait qu'en septembre 1947, des provinces ecclésiastiques du Sud de l'Inde, appartenant à trois communions différentes, s'unirent pour ne plus former désormais qu'une seule Eglise. Elles firent ce geste pour remédier au scandale qu'offrait aux yeux des convertis le malheureux spectacle d'églises divisées qui toutes cependant se réclamaient du Christ. Le caractère particulier de cette fusion était que des groupements appartenant à l'Anglicanisme s'unissaient à des groupements non-conformistes, qui ne reconnaissent pas le sacerdoce comme un pouvoir sacramentel d'ordre mais comme une pure fonction administrative. De plus la profession de foi qui servit de base à cet amalgame était d'une ambiguïté telle qu'elle ouvrait la porte aux interprétations les moins orthodoxes (16).

Quelle est en face de cette Eglise, à la foi douteuse et aux ordres incertains, la réaction de la Conférence de Lambeth ? Une réaction, il faut bien le dire, déplorable et paradoxale : d'une part la Confé-

(14) *Enc.*, p. 25 ; *Res.* 92, p. 49 ; *Rep.*, V.a., p. 96-98.
(15) *Res.* 96, p. 49 ; *Rep.*, V.a., p. 101.
(16) *Rep.*, III, p. 41-45.

rence déclare que de pareilles unions ne peuvent plus être envisagées à l'avenir sans que des garanties préalables mettent à l'abri de tout doute les principes doctrinaux à sauvegarder ; d'autre part elle remercie Dieu de l'œuvre accomplie dans l'inauguration de cette Eglise au sujet de laquelle, c'est le moins qu'on puisse dire, tous les doutes doctrinaux subsistent (17).

Bien plus, tout en refusant de se déclarer satisfaite de la situation, la Conférence admet les membres de l'Eglise indienne à participer à certaines de ses fonctions sacrées et notamment à la réception de l'Eucharistie dans ses propres églises (18).

Ainsi qu'il s'agisse de personnes engagées dans une union conjugale au moins illicite, le plus souvent invalide, ou dans une union ecclésiastique gravement déficiente, la Conférence adopte à leur égard une attitude curieusement inconsistante où le blâme se mêle à l'éloge et la répugnance verbale à la reconnaissance de fait ; on dirait quelque grand'maman indulgente dont les caresses démentent les gronderies ; rassurés par cet aveu d'impuissance, les enfants continueront leurs incartades. Une fois de plus, et bien à regret, il faut reconnaître que l'Anglicanisme officiel se situe au carrefour de tendances inconciliables, et on ne peut que constater à nouveau l'embarras de ses évêques qui, ne pouvant ni choisir entre elles ni les répudier, n'ont plus que la ressource de déclarations solennelles et inoffensives.

Mais ce flottement doctrinal se double ici d'une initiative pratique extrêmement grave : l'admission de ces mêmes personnes au sacrement eucharistique. Sans doute le corps épiscopal anglican voudrait-il ne la considérer que « comme une simple mesure administrative destinée à régler une situation temporaire sans préjudice des questions de doctrine (19) » qui s'y trouvent impliquées. En l'occurrence la mesure prise tranche implicitement la question de principe et, en dépit des dénégations verbales dont on l'entoure, la tranche très mal. Car elle revient à livrer le corps du Christ à des personnes qui en repoussent l'esprit ; c'est pourquoi un catholique ne pourra jamais s'y rallier ; c'est pourquoi bon nombre d'anglicans, il faut le dire à leur honneur, ont vigoureusement protesté contre la décision de leurs Pasteurs et refusent de s'y conformer (20).

Cette décision cependant ne laisse pas de poser un problème : comment concevoir que des évêques, dont on ne peut contester ni le savoir ni la piété, en arrivent à pareille aberration religieuse ? Ils savent

(17) *Res.* 52b, p. 38 et 56, p. 40.
(18) *Res.* 54, p. 38-39 ; *Rep.*, III, p. 46-48.
(19) *Rep.*, III, p. 70, note 1.
(20) Les colonnes de correspondance des journaux anglicans témoignent de ces protestations et, au portail de plusieurs églises d'Angleterre, pouvait se lire une proclamation aux termes de laquelle le clergé de l'endroit refusait d'accorder l'eucharistie aux personnes en question.

pourtant qu'un sacrement ne porte ses fruits que dans une âme bien disposée et que ces bonnes dispositions comportent foi entière et repentir sincère ([21]) ? Alors la « comprehensiveness » dont ils sont si fiers irait-elle jusqu'au sacrilège ?

Ce grief est trop sérieux pour qu'avant de le transformer en accusation formelle on ne se croie tenu de l'examiner plus avant. Pour comprendre la mesure épiscopale, il faut tenter de se rendre compte de l'état d'esprit de ceux qui l'ont portée ; car elle n'est, pensons-nous, que la manifestation d'une erreur plus profonde, essentielle à tous les systèmes issus de la Réforme, et qui n'est autre que cet individualisme extrême qui fait de la conscience privée le juge ultime de la vérité religieuse ; l'Anglicanisme, malgré ses protestations officielles et les efforts désespérés de son aile « catholique » ([22]), ne réussit un instant à s'en dégager que pour s'y enliser à nouveau l'instant d'après. Le drame anglican tient tout entier dans cette oscillation.

L'Eglise alors en est réduite au rôle secondaire d'une institution bienfaisante dont la valeur et la raison d'être se mesurent aux services qu'elle peut rendre aux individus qui lui ont confié leurs intérêts. Elle est exactement dans la situation d'un vieux notaire de famille vis-à-vis de son client : Jadis, avant de disparaître, un chef de maison a chargé la firme d'administrer un patrimoine au bénéfice de ses descendants d'après des instructions énumérées dans un testament ; le devoir évident d'un homme de loi consciencieux sera d'abord de prodiguer aux bénéficiaires conseils et exhortations sur la meilleure manière d'employer leur fortune ; il épuisera tous les moyens pour les rallier aux vues qu'il estime les plus saines ; il leur rappellera les termes du testament, l'interprétation qui en est traditionnelle dans la firme dont il est le représentant actuel ; il les suppliera de faire confiance à son expérience éprouvée. Mais là s'arrête son pouvoir. Si son client s'obstine à en faire à sa guise, il ne lui reste qu'à s'incliner, car en dernière analyse cette fortune n'est pas la sienne ; et même s'il déplore cet entêtement, il gardera tout au fond de lui-même la crainte de s'être trompé dans ses avis, car il sait bien qu'il n'est qu'un intendant, un étranger, et qu'il ne peut se flatter de posséder l'esprit du testateur au même titre que le fils de famille. Aussi son second devoir est-il aussi clair que le premier : c'est de se soumettre à la décision de l'héritier et de continuer à l'aider de toutes les ressources dont il dispose. De quel droit lui refuserait-il le libre usage d'un patrimoine dont il n'a que la gérance et non la propriété ?

L'Eglise anglicane n'agit pas autrement vis-à-vis de ses fidèles ; jamais elle n'omettra de leur remettre devant les yeux le Testament du Christ ; elle leur recommandera de s'en tenir à une interprétation

(21) *Doctrine in the Church of England*, Londres, S.P.C.K., 1938, p. 130, n. 13.
(22) Voir par ex. *Catholicity, being a Report presented to His Grace the Archbishop of Canterbury*, Londres, Dacre Press, 1947.

traditionnelle qu'elle croit justifiée sans oser la préconiser comme infaillible ([23]) ; mais cette tâche accomplie, elle estime indiscret de se commettre plus avant et de s'interposer entre l'homme et son Dieu ; elle n'a que voix consultative ; la décision dernière ressortit à la conscience individuelle et, une fois cette décision prise, l'Eglise se garde de la contrarier en refusant à l'individu le bénéfice d'une richesse sacramentelle dont elle est bien la dispensatrice mais non la maîtresse.

On le voit, il n'est point ici question de sacrilège, ni même au fond d'incohérence, mais d'une conception de la nature de l'Eglise fort différente de la conception catholique. Pour le catholique en effet l'Eglise est beaucoup plus qu'une conseillère, si avisée qu'on la suppose ; elle est une mère ; son esprit est l'esprit même du Christ et qui s'écarte de sa doctrine s'écarte de la Vérité ; son corps est le corps mystique du Christ ; ses sacrements ne sont pas des moyens de transmission d'une grâce qui lui serait extérieure ; ils sont ses organes par lesquels elle s'assimile les hommes ; ce n'est donc pas nous qui, après avoir reçu la grâce, constituons l'Eglise ; c'est elle qui, en nous incorporant à son organisme, nous confère la vie divine ; elle n'est pas un trait d'union entre nous et le Christ ; elle est cette union même ; et par conséquent consentir à donner un sacrement à des âmes qui refusent de s'unir à son esprit serait pour elle tenter le geste absurde et contradictoire de s'assimiler l'inassimilable. Pour communier au Christ, il ne faut pas seulement communier dans l'Eglise ; il faut communier à l'Eglise.

Les deux conceptions sont irréductibles.

On comprendra dès lors que les résultats de la dernière Conférence de Lambeth n'emplissent point d'une joie sans mélange le catholique romain qui en prend connaissance. Il éprouve une réelle satisfaction à constater avec quelle netteté l'Eglise anglicane met en garde ses fidèles contre tous les périls extérieurs qui pourraient entraver leur liberté d'action religieuse ; il ne peut que déplorer le manque de fermeté qui caractérise toujours cette même Eglise en face des dangers intérieurs qui menacent sa doctrine.

Et il ne manquera pas de prier humblement pour que s'achève le corps du Christ — donec formetur Christus in vobis — car selon la parole hardie de Bossuet : « Jésus-Christ nous porte en lui-même ; nous sommes, si je l'ose dire, plus son corps que son propre corps... Ce qui se fait en son divin corps, c'est la figure réelle de ce qui se doit accomplir en nous ».

Jean GONSETTE, S. I.

(23) C. Garbett (archevêque d'York), *The Claims of the Church of England*, Londres, Hodder and Stoughton, 1947, p. 36-39.

LES MANUSCRITS DECOUVERTS DANS LE DESERT DE JUDA

Il pourrait paraître prématuré d'écrire sur ce sujet. Nous ne disposons que d'informations incomplètes. Un an et demi après la découverte, aucun manuscrit n'a encore été publié. Il se rencontre même des orientalistes qui évoquent le souvenir de la fraude retentissante dépistée, il y a quelques dizaines d'années, par Clermont-Ganneau. Un certain Shapira, juif converti au protestantisme, avait présenté au British Museum un manuscrit du Deutéronome sur bandes de cuir dans un alphabet très archaïque, apparenté à celui de la stèle de Mésha. Un bédouin, racontait Shapira, avait trouvé ce manuscrit quelque part en Transjordanie, dans une caverne des environs de l'antique Aroer, près de l'ouadi Modjeb, le fleuve Arnon de la Bible. Clermont-Ganneau (1) a raconté comment il s'était rendu compte que le manuscrit était un faux et comment, non sans difficulté et désagrément pour lui-même, il avait détrompé un savant comme Ginsburg, ainsi que les conservateurs du Musée Britannique : déjà ils avaient exposé dans leurs vitrines les « précieuses » bandes de cuir. L'histoire eut un épilogue tragique : le faussaire, réfugié à Rotterdam, se brûla la cervelle d'un coup de revolver.

Personne n'aime d'être dupe. Et quand on vient de nouveau raconter qu'un bédouin a trouvé des manuscrits hébreux dans une grotte du désert de Juda, on comprend ceux qui élèvent des doutes aussi longtemps qu'on ne leur fournit pas des preuves irréfutables.

Toutefois on a estimé qu'il convenait de dire aux lecteurs de la N.R. Th. ce que l'on sait de cette découverte. Quant à son authenticité, on constate que le R. P. Augustin Bea, Recteur de l'Institut Biblique Pontifical, exégète dont la prudence est exemplaire, écrit dans « Biblica » (2) : « (Horum manuscriptorum) genuinitatem viri docti qui ea viderunt sine ulla haesitatione admittunt ». Dans une correspondance récente de Jérusalem, nous lisons le même avis exprimé à peu près dans les mêmes termes. D'autre part, une revue juive (3) d'Amérique exprime avec force l'avis que, même si ces manuscrits ne sont pas une fraude, ils n'ont pas l'importance qu'on prétend leur donner, car ils ont été composés au moyen âge et ne sont donc nullement, comme on le dit, du dernier siècle avant l'ère chrétienne, ni même du premier siècle de cette ère. Devant une divergence d'opinions aussi

(1) Ch. Clermont-Ganneau, *Les fraudes archéologiques en Palestine*, Paris, 1885, 185-266.
(2) *Biblica*, XXIX, 448.
(3) *The Jewish Quarterly Review*, XXXIX, 235-247.

nette, nous nous placerons dans l'hypothèse de l'authenticité, tout en comprenant, chez ceux qui l'éprouvent, la « formido oppositi ».

« Qu'allaient faire ces manuscrits dans le désert de Juda ? », se demanderont certains lecteurs. Jetons les yeux sur une carte de la Palestine. Entre la Mer Morte et la route qui passe par Jérusalem, Bethléem, Hébron, s'étend une région désertique caractérisée par des vallées profondes, qui s'allongent parallèlement d'est en ouest et descendent vers la vallée du Jourdain et le Lac Asphaltite. Sur les flancs escarpés de ces ouadis s'étagent des éboulis de roches parmi lesquelles s'enfoncent des grottes et des cavernes aux multiples cachettes.

La route qui va de Jérusalem à Jéricho passe au nord de ce désert et l'on sait par la parabole du Bon Samaritain combien au temps du Seigneur cette route était mal famée. Les voleurs qui détroussaient les voyageurs trouvaient dans le désert proche un sûr refuge. Plus au sud, en partant de Bethléem, on s'avance par des chemins qui ne sont praticables qu'à pied ou à dos d'âne jusqu'au cœur du désert de Juda. Nous avons gardé le souvenir d'une excursion en cet endroit durant un voyage d'études en Orient. C'était au mois d'août. Partis de Bethléem très tôt dans la matinée, nous nous avançons à dos d'âne vers le tombeau d'Hérode en passant par un campement de la tribu des Ta'amir. Ces semi-nomades sont chez eux dans le désert de Juda. Nous nous rendons ensuite à l'Ouadi Khareitoun, à quatre kilomètres au sud. Nous y descendons en dégringolant de roche en roche. Les ânes viennent derrière, non sans difficulté. Au fond de la vallée, il faut s'arrêter quelques minutes pour donner aux dernières montures le temps de nous rejoindre, puis nous nous mettons à escalader l'autre versant jusqu'à la caverne de Saint Chariton, le plus ancien moine de la Palestine. Cette retraite est d'accès difficile. Suivant de vieux documents (4), on l'appelait la grotte « suspendue » : elle était sur la pente escarpée de la vallée et l'on n'y pénétrait qu'à l'aide d'une échelle. Nous finissons pourtant par nous y hisser. C'est une caverne à compartiments que relient des couloirs étroits. L'après-midi, on continue à gravir l'Ouadi et l'on se dirige vers les ruines de Thékoa, la patrie du prophète Amos. On y arrive vers cinq heures du soir. « Tanta est eremi vastitas... », dit saint Jérôme (5) en parlant de la patrie du prophète montagnard. Les Bédouins Ta'amir qui nous ont accompagnés depuis leur campement évoquent pour nous l'image et le souvenir du pasteur de chèvres dont Jahvé fit un jour le prédicateur de sa justice.

Mais, au fait, pourquoi ces hommes ont-ils mis leurs pas dans les

(4) *Acta Sanctorum* (28 sept.), 616.
(5) *P.L.*. XXV, 990.

nôtres durant toute cette journée ? Serait-ce par courtoisie envers des étrangers qui visitent « leur » désert ? Peut-être, mais c'est aussi pour exercer une surveillance discrète. Certaines grottes leur servent de greniers pour leur provision de blé. Nous avons observé au passage des cavernes dont l'entrée était solidement barricadée.

Au cours des siècles, les grottes du désert de Juda ont servi de repaire aux voleurs, de retraite aux anachorètes, de grenier aux bédouins qui y gardent leur blé à l'abri des intempéries. Faut-il après cela s'étonner qu'un jour, dans l'antiquité ou au moyen âge, les chefs d'une synagogue ou les membres d'une secte juive soient venus y cacher une « bibliothèque sacrée » qu'ils voulaient soustraire au danger, soit de profanation, si sévissait une persécution, soit de destruction, si la guerre ravageait le pays. On peut encore penser à un « ensevelissement » de rouleaux déclarés inutilisables.

L'usage antique de cacher des manuscrits dans des vases en terre cuite était connu, au moins par les affirmations d'anciens écrivains ecclésiastiques. Eusèbe (6) et saint Epiphane (7) parlent de livres hébreux et grecs cachés dans des jarres et retrouvés à Jéricho en l'année 217, sous le règne de Caracalla. Ils font mention d'une autre découverte du même genre à Nicopolis en Grèce sur le rivage d'Actium. Certaines versions grecques utilisées par Origène dans la composition de ses Hexaples (8) proviendraient de ces trouvailles.

Les faits qu'on vient d'exposer aident à admettre le caractère vraisemblable de la découverte de 1947. Un douteur systématique ne manquera pas d'objecter qu'un faussaire intelligent se devait de tirer parti de cette vraisemblance même et l'on a vu que le trop célèbre Shapira n'y avait pas manqué. L'avenir dira si, cette fois, le vraisemblable était vrai. En attendant, contentons-nous d'exposer les faits tels qu'ils sont venus à notre connaissance (9), « quantum humana fragilitas nosse sinit ».

Ainsi donc, durant l'été de 1947, un bédouin de la tribu des Ta'amir transportait des « marchandises » de la vallée du Jourdain à Bethléem. Il s'engagea dans le désert de Juda par un ouadi qui débouche en face de l'extrémité septentrionale de la Mer Morte. Chercha-t-il parmi les rochers un abri ? un entrepôt ? Il ne faut pas oublier que la guerre sévissait dans le pays. Toujours est-il qu'il

(6) *P.G.*, XX, 556.
(7) *P.G.*, XLIII, 265, 268.
(8) *Dict. de la Bible*, de Vigouroux, III, 699.
(9) Nos informations sont prises aux sources suivantes :
BA = *The Biblical Archaeologist*, XI, 3.
BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 110, 111, 112.
MEG = E. L. Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt* (Rapport préliminaire en hébreu moderne), Jérusalem, 1948.

trouva une grotte suspendue à flanc de colline. Par suite d'un éboulement, l'entrée était en bonne partie obstruée. C'est par un trou étroit que le bédouin y pénétra et y découvrit des vases en terre cuite. Quelques-uns seulement étaient intacts ; les autres, brisés, laissaient voir leur contenu : des rouleaux manuscrits. Chacun de ces rouleaux était enveloppé dans des linges imprégnés d'un enduit protecteur : linges bituminés, disent les uns ; enduits de poix, disent les autres ; trempés dans un mélange qui paraît être d'argile et de cire, a-t-on dit encore.

Par une curieuse coïncidence, Shapira avait assuré qu'on avait retrouvé son Deutéronome enveloppé dans des linges noirâtres et embaumé à la mode égyptienne. En fait de découvertes archéologiques, l'Egypte est volontiers citée comme fournissant les meilleures analogies. Aussi nous ne nous étonnons pas des considérations sur l'état remarquable de conservation de certains manuscrits du désert de Juda. Il faut attribuer ce fait, dit-on, au soin avec lequel ces rouleaux ont été enfermés dans leurs jarres, mais aussi à la situation de la caverne où ils ont été cachés : on y retrouve à peu près les conditions climatiques de la Haute Egypte et du Fayoum.

Le bédouin, arrivé à Bethléem, s'en vint offrir sa trouvaille à un marchand d'antiquités musulman. Pour tout le lot de rouleaux il demandait vingt livres. « Vingt livres », s'exclama l'antiquaire, plus marchand que savant, « pour ces vieux rouleaux mangés des vers, alors que dans la première synagogue venue, je puis me procurer à bien meilleur prix des rouleaux tout neufs ! ». Il jeta un coup d'œil rapide sur les manuscrits, s'imagina qu'il s'agissait de textes syriaques en écriture dite « estrangelo » et suggéra au bédouin d'aller présenter sa marchandise aux Syriens de Bethléem. Ceux-ci avertirent leur Métropolitain, Monseigneur Athanase Yeshue Samuel, en résidence à Jérusalem. L'évêque acheta les rouleaux les mieux conservés. Ils furent déposés à la bibliothèque du couvent de Saint-Marc à Jérusalem. Ce monastère est situé dans la vieille ville et occupé par des moines syriens orthodoxes. Dans l'entretemps, il semble que l'antiquaire musulman de Bethléem se soit ravisé. Il fit avertir le Professeur Eleazar Lipa Sukenik de l'Université hébraïque de Jérusalem qu'il y avait possibilité d'acquérir quelques rouleaux. C'est à travers les réseaux de fils de fer barbelés, séparant diverses zones de la Palestine en guerre, que le Docteur Sukenik négocia cet achat. Le 29 novembre 1947, jour de la proclamation de l'Etat d'Israël, il entrait en possession de quelques manuscrits pour le compte du Musée de l'Université. Ce fut avec l'aide d'une fondation juive (Mosad Bialik) et celle de feu le Docteur Magnes, ancien Président de l'Université. De plus il trouva à Bethléem des amis chrétiens et musulmans qui l'aidèrent beaucoup en ces circonstances.

On a généralement parlé de onze rouleaux vendus par le bédouin.

Le couvent de Saint-Marc en acheta cinq et les six autres allèrent à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il est intéressant de savoir qu'en janvier 1948, le couvent de Saint-Marc avait offert de vendre au Professeur Sukenik les cinq rouleaux achetés quelque temps auparavant. Ce dernier les accepta pour quelques jours, les examina, prit copie des chapitres 42 et 43 d'Isaïe et restitua les volumes au couvent. La situation à Jérusalem à cette époque ne permit pas de poursuivre les négociations pour leur acquisition.

C'est alors, le 19 février 1948, que les moines de Saint-Marc prirent contact avec l'*American School of Oriental Research* à Jérusalem. Le Docteur Trever (10) a raconté comment il avait reçu ce jour-là un coup de téléphone du Père Butros Sowmy du couvent de Saint-Marc. Avec une prudence qui a tout l'air d'une rouerie orientale, le moine déclara qu'en travaillant dans la bibliothèque du couvent, il était tombé sur des rouleaux en ancien hébreu. Leur catalogue, disait-il, ne fournissait sur ces manuscrits aucune indication et il désirait demander des lumières à l'*American School*. Ce n'est que plus tard que, mis en confiance, les moines de Saint-Marc racontèrent les rétroactes de la découverte. A la fin du mois d'août 1947, le Père Bulos avait été conduit par le bédouin dans la grotte. Il y avait vu des fragments de manuscrits, des débris de vases et, à proximité, des traces de tombes anciennes. Le bédouin lui avait dit encore qu'il avait pris les jarres intactes et les utilisait pour garder de l'eau. Les « scholars » américains essayèrent, mais en vain, de faire acheter ces jarres. Du moins réussirent-ils à photographier les rouleaux qu'il fut possible de dérouler. Finalement, ils donnèrent aux moines le conseil de mettre les manuscrits en lieu sûr, dans un pays voisin. Il semble bien qu'on les transporta en Transjordanie, à moins que ce ne soit encore ailleurs !... On fut bien inspiré en prenant cette mesure de précaution : dans des combats ultérieurs dont la vieille ville de Jérusalem était l'enjeu, le couvent de Saint-Marc fut atteint par les projectiles de l'artillerie et le Père Butros Sowmy fut tué (11).

Parmi les cinq rouleaux acquis par les moines de Saint-Marc, il y a lieu de distinguer :

un rouleau qui est une copie complète du livre d'Isaïe ;

un rouleau qui contient un commentaire d'Habacuc ;

deux rouleaux appartenant à un seul écrit qui semble être le manuel de discipline d'une secte juive ;

un cinquième rouleau qu'on n'avait pas encore déroulé.

Les six rouleaux de l'Université hébraïque se répartissent comme suit :

---

(10) BA, XI, 3, 46-47.
(11) BASOR, 111, 3, n. 2.

un rouleau contenant une œuvre qu'on propose d'intituler : « Combat des fils de lumière contre les fils de ténèbres » ;

trois rouleaux appartenant à un même ouvrage auquel M. Sukenik donne pour titre : « Chants d'action de grâces » ;

deux rouleaux qu'on n'a pas encore réussi à dérouler.

D'une manière générale on peut dire que les volumes achetés par les moines de Saint-Marc sont en meilleur état que ceux acquis par l'Université hébraïque.

On a dit de divers côtés ([12]) que le Professeur Sukenik possédait un autre texte d'Isaïe. Ce renseignement est inexact. On n'a retrouvé au désert de Juda qu'un seul texte d'Isaïe. Les auteurs qui ont affirmé le contraire ont été induits en erreur par le fait suivant. Dans un rapport préliminaire ([13]) sur les rouleaux en sa possession, M. Sukenik a publié aussi les chapitres 42 et 43 tels qu'il les avait transcrits pendant les quelques jours où il avait eu à sa disposition le rouleau qui était la propriété du couvent de Saint-Marc. Quand l'American School publia à son tour la photographie du chapitre 40 ([14]), du même manuscrit, les auteurs dont il vient d'être parlé, jugeant d'après les us et coutumes de l'Occident, estimèrent que le Professeur de l'Université hébraïque de Jérusalem ne pouvait avoir publié qu'un autre texte d'Isaïe, dûment entré en sa possession. Il n'en était rien. M. H. L. Ginsberg semble très fier pour M. Sukenik de ce bon tour joué aux Américains : « Sukenik was anyhow able to print, at the end of his volume, the text of Isa. 42-43 according to the Syrian-owned scroll before any part of the latter was published in the United States » ([15]). Une lettre de Jérusalem, datée du 15 janvier 1949, nous apprend que les moines syriens auraient vendu le rouleau d'Isaïe aux Américains.

Le rouleau d'Isaïe ([16]) est long de 7,24 mètres ; sa hauteur est de 26 centimètres. Il est formé de 17 sections de parchemin cousues bout à bout. Ces sections sont de longueur variable : la plus courte mesure 25,5 centimètres et contient deux colonnes d'écriture, tandis que la plus longue, avec quatre colonnes, mesure 63,5 centimètres. Deux sections ne portent que deux colonnes de texte ; dix en contiennent trois et cinq en ont quatre. En tout, 54 colonnes d'écriture. La largeur des colonnes varie suivant la longueur des sections de parchemin. La cinquante-deuxième est la plus étroite (un peu plus de 9 centimètres). La onzième est la plus large (16,5 centimètres). Chaque colonne compte 29 lignes d'écriture. Le scribe a ligné ses

(12) *La Croix*, 18 août 1948 ; BASOR, 110, 3 ; *Biblica*, XXIX, 447 ; *La Documentation catholique*, XLVI, 285, n. 1.
(13) MEG, 36-43.
(14) BASOR, 111, 6.
(15) BASOR, 112, 20.
(16) BA, XI, 3, 48.

feuilles de parchemin avec un instrument légèrement tranchant. Il n'a pas posé les lettres sur la ligne, mais il les a suspendues à la ligne. A la différence des onciaux grecs, les mots sont soigneusement séparés. Il n'y a naturellement pas d'indication de chapitres, mais bien de paragraphes, au moyen de blancs qui facilitent singulièrement la lecture. L'écriture est régulière et témoigne de la grande habileté du scribe. Ce qui ne signifie pas qu'il n'ait commis aucune erreur ou omission. Elles ont été corrigées ou réparées par une seconde main ([17]).

Le manuscrit donne le texte complet d'Isaïe, les soixante-six chapitres que nous lisons dans nos Bibles actuelles. Quelle est la relation entre le texte du manuscrit retrouvé et le texte massorétique ?

La comparaison portant sur les chapitres 42-43, d'après le texte édité par le Professeur Sukenik a été faite par le R. P. J.-M. Paul Bauchet, O.C.D., qui a envoyé à la N.R.Th. les résultats de son étude résumés en une « Brève Documentation » : la N.R.Th. la publie à la suite de cet article.

Le même travail a été fait sur la reproduction photographique du chapitre 40 par un étudiant de notre Séminaire d'Ecriture Sainte, le R. P. Chéga Vermes, des Prêtres de N.D. de Sion. Il a dressé une liste de quelque 90 variantes. Il en est une qui ne manque pas d'intérêt. Au début du verset 12, le texte massorétique porte : « Qui a mesuré dans le creux de la main *les eaux* ? ». Ce dernier mot est en hébreu *majim*, c'est-à-dire : mem, jod, mem. Le manuscrit porte un double jod, c'est-à-dire : mem, jod, jod, mem, ce qui donne la lecture : *mê jâm* ([18]), et comme traduction : « Qui a mesuré dans le creux de la main *les eaux de la mer* ? ». Ainsi se retrouve au verset 12 l'énumération des diverses régions de l'univers créé par Jahvé : la mer, le ciel, la terre. L'examen des autres variantes conduit à des conclusions qui rejoignent celles du R. P. Bauchet et sont confirmées par l'étude de M. Millar Burrows sur les « Variant Readings in the Isaiah manuscript » ([19]). Cet auteur croit pouvoir affirmer que le texte du manuscrit est substantiellement le texte conservé par les Massorètes. « Differing notably in orthography and somewhat in morphology, it agrees with the Masoretic text to a remarkable degree in wording. Herein lies its chief importance, supporting the fidelity of the Masoretic tradition. »

C'est fort bien, à une condition toutefois : c'est que le manuscrit soit vraiment ancien et notablement antérieur au travail de fixation du texte par les Massorètes. Or, une fois admise l'authenticité du rouleau, il s'agira de dire son âge. Déjà sur ce point commencent à s'affronter des opinions très divergentes.

---

(17) BASOR, 111, 4-9.
(18) On attendrait « mê haj-jâm » (avec l'article), comme dans A m o s, V, 8.
(19) BASOR, 111, 16-24.

Pour M. Sukenik, aucun des rouleaux du désert de Juda n'est postérieur à l'an 70 après Jésus-Christ. Quant au rouleau d'Isaïe, il le considère comme antérieur à l'époque des Macchabées. M. W. F. Albright a exprimé une opinion à peu près identique ([20]). L'argument principal de ces deux savants semble être surtout la comparaison entre l'écriture du rouleau d'Isaïe et celle du papyrus Nash ([21]). M. Albright n'hésite même pas à dire qu'il considère l'écriture du manuscrit d'Isaïe comme plus ancienne que celle du papyrus Nash. D'après lui, la première est « early Maccabaean », tandis que la seconde est « late Maccabaean ». Au premier coup d'œil, on ne peut pas nier une certaine similitude entre les deux écritures ; mais on ne peut pas non plus perdre de vue que les estimations sur l'âge du papyrus Nash oscillent entre le second siècle avant J.-C. et le second siècle après. Au reste, l'on sait que, pour établir l'histoire de la paléographie hébraïco-araméenne ([22]), on manque de documents pour la période qui va de 400 au 1[er] siècle avant J.-C. Il est d'autres savants qui sont prêts à admettre l'authenticité des rouleaux, mais ils trouvent les dates proposées par MM. Sukenik et Albright beaucoup trop exagérées. Ils feraient descendre les manuscrits au deuxième ou même au troisième siècle après J.-C. Enfin un savant juif américain va même jusqu'à prétendre qu'il faut les faire descendre au moyen âge. Comme il a exprimé cet avis au sujet du commentaire d'Habacuc, nous en reparlerons plus loin. Les opinions valent les arguments qui les étayent. Il faut attendre une publication plus complète des textes pour permettre aux unes et aux autres de se produire avec une garantie suffisante d'objectivité. Dans l'entretemps, « grammatici certant et adhuc sub iudice lis est ».

Une dernière question concernant le rouleau d'Isaïe : nous croyons volontiers M. John Trever ([23]), quand il nous dit que c'est celle qu'on lui a le plus souvent posée : ce texte retrouvé apportera-t-il une lumière nouvelle au problème longuement débattu de la composition du livre d'Isaïe ? Même en admettant que le rouleau ait été écrit vers 150 avant J.-C., il est clair qu'à cette époque le texte d'Isaïe était fixé. Nous savons par le témoignage de l'Ecclésiastique ([24]) que déjà vers 190 ou 180 avant J.-C. on considérait le grand prophète du huitième siècle comme l'auteur des 66 chapitres. Ce n'est donc vraisemblablement pas au manuscrit du désert de Juda qu'il faut demander une réponse à la question du deutéro- et du trito-Isaïe.

---

(20) BASOR, 110, 3 — 111, 3.
(21) Sur le papyrus, cfr *Revue Biblique,* 1904, 242-250. Norbert Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash,* 1905 ; *Journal of Biblical Literature,* LVI, 1937, 145-176.
(22) *Encyclopaedia Judaïca,* Berlin, Eschkol, II, 419.
(23) BASOR, 111, 9, note 19.
(24) *Ecclésiastique,* XLVIII, 24-25 (LXX), 27-28 (*Vulg.*).

Le rouleau contenant un commentaire d'Habacuc a été en partie endommagé par les vers. Le début du texte se présente comme un fragment rongé et détaché ([25]). Le rouleau se compose de deux bandes de cuir dont la seconde est longue de 81 centimètres. Selon toute probabilité, la première était d'une longueur sensiblement égale, peut-être un peu plus courte, si bien que le rouleau entier mesurait environ 1,55 mètre.

Il comporte treize colonnes d'écriture. Chaque colonne comptait probablement 19 lignes, mais le bas du manuscrit a été mangé par les vers sur toute sa longueur. Deux ou trois lignes ont ainsi disparu. A l'endroit où il est le plus haut, le manuscrit mesure actuellement 14 centimètres. Sa hauteur originale était vraisemblablement de 18 centimètres ([26]).

Avant que d'écrire, le scribe avait tracé non seulement des lignes horizontales, mais aussi des traits verticaux, délimitant la largeur des colonnes. Cette largeur n'est pas toujours la même : elle oscille entre 9 et 12 centimètres. Comme dans le rouleau d'Isaïe, le scribe a suspendu les lettres à la ligne. Son écriture est claire, large, régulière. Elle diffère de celle du rouleau d'Isaïe, comme de celle du rouleau que l'American School a appelé le « Sectarian Document ».

Le manuscrit nous livre une sorte de commentaire sur les deux premiers chapitres du prophète Habacuc. L'auteur ne s'est pas intéressé, semble-t-il, à la « tefillah » ou cantique d'Habacuc qui constitue le troisième et dernier chapitre du livret prophétique. Le commentateur procède comme suit : il cite une portion du texte, souvent en la faisant précéder des mots : « wa-asher amar », (quod autem dicit), puis il fournit de ce texte une explication, disons mieux, une adaptation, qu'il introduit par l'une des formules suivantes :

« pasheru 'al... », (haec referuntur ad...) ;
« pashar had-dabar 'al... », (refertur hoc verbum ad...) ;
« pashar had-dabar asher... », (significat hoc verbum quod...) ;
ou simplement : « pasheru », (haec significant).

Au premier abord, il semble naturel de demander à ce commentaire des réponses, ou du moins des éléments de réponse aux nombreux problèmes que pose le petit livre d'Habacuc. Il faut y renoncer. Pour autant qu'on peut s'en rendre compte par la traduction que nous livre M. W. H. Brownlee ([27]), ce « midrash », (si l'on veut appeler ainsi cet ouvrage), ne se signale nullement par la préoccupation d'une exégèse littérale. Il s'agit bien plutôt d'une accommodation qui tire le texte dans un sens répondant aux idées et préoccupations d'un milieu juif déterminé. Quel est ce milieu ? Une secte ? Laquelle ?

---

(25) BA, XI, 3, p. 59, fig. 6.
(26) Photographie des col. 2-3 : BASOR, 111, 15, fig. 3.
(27) BASOR, 112, 8-18.

Faisons d'abord une première constatation. On sait que la seule donnée historique précise dans le petit livret d'Habacuc est la mention des « Kasdim », (Chaldéens) : « Voici, dit Jahvé, que je suscite les Chaldéens, peuple féroce et impétueux » ([28]). Tenant compte de cet élément, les exégètes catholiques jugent que la prophétie d'Habacuc paraît bien appartenir à l'époque qui a immédiatement suivi la bataille de Karkémish (608) ([29]). C'est la position réaffirmée récemment encore par M. P. Humbert : « L'ensemble du livre d'Habacuc aurait vu le jour à la veille de 602/601 » ([30]). Or cette unique donnée historique avait été mise en doute par Duhm, Procksch, Torrey, qui, au lieu de « Kasdim », voulaient lire « Kittim ». D'après Duhm, « Kasdim » devait être considéré soit comme une glose marginale qui s'était substituée à la leçon primitive « Kittim », soit comme une corruption de cette dernière. Quant au terme « Kittim », il a d'abord désigné les habitants de Chypre, dont la capitale Kittion était une colonie de Tyr. Le terme a été appliqué ensuite, dans un sens plus large, aux habitants des îles et des côtes de la Méditerranée, en particulier de la Grèce. Enfin on l'a employé pour désigner les Grecs et les Macédoniens du temps d'Alexandre le Grand et de ses successeurs. Dans la pensée de Duhm, le livre d'Habacuc était à placer au temps d'Alexandre.

Voici que le midrash d'Habacuc, reproduisant le texte du prophète porte nettement « Kasdim ». Mais — et ceci est le détail piquant ! — le commentaire dit : « pasheru 'al hak-Kitti'im », (haec referuntur ad Graecos). L'auteur n'a pas, comme Duhm, l'audace de remplacer « Kasdim » par « Kittim » ; il se contente d'accommoder aux Grecs ce que le prophète avait dit des Babyloniens. Le procédé se maintient à travers les treize colonnes du manuscrit où la mention des Kitti'im revient au moins neuf fois. Signalons ici que dans le rouleau du Combat des fils de lumière contre les fils de ténèbres on rencontre les termes « Kitti'im d'Ashur » et « Kitti'im de Mizraïm ». MM. Sukenik, Albright, Brownlee, Ginsberg, estiment que les Grecs de Syrie sont les Séleucides et les Grecs d'Egypte désignent les Ptolémées.

Un autre problème du livre d'Habacuc est l'identification du « méchant » qui opprime le « juste ». On a proposé des solutions très diverses ([31]). Cette question n'embarrasse guère notre commentateur : « Quand le prophète dit : « Le méchant circonvient le juste », cela signifie que le méchant, c'est le prêtre méchant, et le juste, c'est le maître de justice ».

Nous ne pouvons songer à donner une étude complète sur le mi-

(28) Habacuc, I, 6.
(29) Chaine, *Introduction à la lecture des Prophètes*, 1932, 131.
(30) Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944, 277.
(31) Humbert, *o.c.*, 249-279.

drash d'Habacuc. Disons, pour être bref, qu'on distingue au fond de la scène les Kitti'im, venus des îles de la mer avec leurs flottes, leurs armées, leurs chevaux, mais aussi avec leurs percepteurs d'impôts. De toute manière, c'est la ruine du pays ainsi occupé. Mais à l'avant-plan, l'intérêt se concentre sur la lutte entre les prêtres méchants et le bon prêtre, appelé « môreh haz-zedeq » (une fois : « môreh haz-zedaqah »), ce que M. W. H. Brownlee traduit : « Teacher of Righteousness ». Ce maître ou docteur de justice est, semble-t-il, à l'origine d'une « nouvelle alliance ». Dieu lui a fait connaître tous les mystères des discours de ses serviteurs les prophètes et voilà pourquoi ce « môreh » explique aux enfants d'Israël la signification des paroles prophétiques. A propos du texte : « Le juste vivra par sa foi », le commentaire déclare : « Cela s'applique à tous ceux qui observent la Loi dans la maison de Juda et que Dieu délivrera de la Maison du jugement en raison de leur foi dans le Docteur de justice ». Ce mystérieux personnage est non seulement persécuté par les prêtres méchants, mais il a été parfois trahi par les siens : il est question de la « maison d'Absalon » et des hommes de son conseil qui ont gardé le silence devant les reproches adressés au « Docteur de justice » et ne l'ont pas aidé contre l'homme de mensonge.

Selon M. W. H. Brownlee, ce Docteur de justice serait le fondateur de la secte juive d'où émanerait le midrash d'Habacuc. Quelle est cette secte ? Nous dirons les essais de réponse à cette question, quand nous aurons présenté le troisième rouleau dont le contenu serait le manuel de discipline d'une secte juive. Et nous dirons alors aussi les avis émis au sujet de la date des deux rouleaux.

Le rouleau de parchemin contenant le manuel d'une secte juive ([32]) était en deux morceaux, quand on le présenta à l'American School. A-t-il été ainsi cassé en deux par les Bédouins qui ont essayé de le dérouler ? C'est possible. La longueur totale du document est de 1,86 mètre et sa hauteur de 24 centimètres. Il est formé de cinq feuilles de parchemin cousues bout à bout. La première feuille est longue de 38 centimètres et contient les colonnes 1-3 ; la seconde, longue de 41 centimètres, porte les colonnes 4-5 ; la troisième a 38 centimètres et contient les colonnes 6-7 ; la quatrième, la plus longue (51 centimètres), renferme trois colonnes (8-10) ; la cinquième n'a que 18 centimètres et porte la dernière colonne (11). La largeur de ces onze colonnes d'écriture varie de 10 centimètres pour la première à 19 centimètres pour la sixième. Le nombre des lignes dans chaque colonne varie, lui aussi. Il y en a ordinairement 26. Les colonnes 6 et 8 en ont 27. La colonne 7 en compte 25. La onzième et dernière ne compte que 22 lignes.

(32) BASOR, 111, 9-12.

Les trois premières colonnes ont été un peu rongées par les vers à la partie supérieure, mais le texte n'a été atteint qu'à la première colonne. Par contre, au bas du rouleau, toutes les colonnes, sauf la dernière, ont été endommagées, si bien que la dernière ligne du texte et parfois les deux dernières sont lacunaires.

Le scribe qui a écrit le « Sectarian Document » n'est pas sans doute celui qui a écrit le rouleau d'Isaïe, mais M. John Trever pense que ces deux scribes étaient de la même époque. La paléographie est en général très semblable, avec quelques différences notables pour le aleph, le lamed, le mem final, le 'ayin et le qoph. La distinction entre le waw et le jod est moins nette que dans le rouleau d'Isaïe, l'écriture est moins régulière et aussi moins anguleuse (33).

Si maintenant l'on compare le rouleau d'Isaïe et le midrash d'Habacuc, d'après M. W. F. Albright, il y a une différence considérable entre l'écriture archaïque du rouleau d'Isaïe dont on s'est servi longtemps avant de venir le déposer dans la grotte et l'écriture relativement moderne du commentaire d'Habacuc dont on s'est peu servi. La différence est particulièrement frappante dans le cas du kaph médial et du samek, mais aussi pour d'autres lettres. Si donc le manuscrit d'Isaïe est antérieur au papyrus Nash, le midrash d'Habacuc lui est postérieur. Nous avons déjà dit que ces datations sont loin d'être acceptées unanimement.

Pour revenir au manuel de discipline d'une secte juive, nous ne connaissons encore son contenu que par les quelques considérations de M. Millar Burrows. Cet écrit semble bien contenir un rituel d'initiation pour ceux qui « entrent dans l'alliance ». Le prêtre énumère les bénédictions réservées à ceux qui obéissent aux lois et les initiés répondent : « Amen ». Puis les lévites énumèrent les malédictions contre ceux qui désobéissent et de nouveau les initiés répondent, comme dans le *Deutéronome* (XXVII, 15-26). Le reste du texte énumère les peines prévues pour les fautes commises contre les règles de la communauté. Les plus caractéristiques sont l'expulsion et la suspension pour un temps déterminé. Tout cela confirme M. Burrows dans l'idée que ce texte est un « manuel de discipline » pour un groupe organisé à la manière des ordres monastiques.

Comme les manuscrits ont été trouvés non loin de la Mer Morte, on s'est demandé si la bibliothèque n'appartiendrait pas à la secte des Esséniens. Nous avons entendu M. Sukenik proposer la même hypothèse. On a répété après Pline que les Esséniens résidaient aux environs d'En-Gadi, près de la Mer Morte, en bordure du désert de Juda (34).

Sans dénier toute probabilité à l'hypothèse essénienne, M. Bur-

(33) Fac-simile de la col. I du « sectarian document » : BASOR, 111, 10, fig. 2.

(34) *Dict. Bible* de Vigouroux, *Supplém.*, art. « Esséniens ».

rows estime préférable de chercher dans une autre direction. Il croit voir des relations entre les documents récemment retrouvés et ce qu'on a pris l'habitude d'appeler « le document de Damas » ([35]). Découvert en 1896 dans une synagogue du Vieux-Caire, il a été publié en 1910 par Salomon Schechter ([36]) sous le titre : « Fragments of a Zadokite Work ». Israël Lévi ([37]) y voyait aussi « un écrit sadducéen antérieur à la destruction du temple ». Le R. P. M. J. Lagrange ([38]) a parlé avec plus de réserve de « la secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas » et a montré la fragilité des hypothèses lancées pour rattacher la secte de Damas à un groupement connu, au moins de nom : Judéo-chrétiens, Pharisiens, Samaritains, Dosithéens, Esséniens, Zélotes, Sadducéens. Il est prudent de s'en souvenir et de se contenter de souligner les points de contact entre le Document de Damas et les manuscrits du désert de Juda. Le fait le plus frappant est peut-être la présence de part et d'autre du « Docteur de justice » dont il a été parlé à propos du midrash d'Habacuc, comme aussi la mention de la « Nouvelle Alliance ». M. Ginsberg pense à son tour que le midrash d'Habacuc, le Manuel de discipline, comme aussi les rouleaux de l'Université de Jérusalem dont il sera parlé plus loin, ont été produits par une seule et même secte. Il la définit dans les termes suivants : « the Sect of the Covenant of Damascus in its pre-Damascene stage » ([39]).

Supposons un instant que les vues de MM. Burrows et Ginsberg soient acceptées, aurait-on trouvé pour autant un point de repère ferme pour déterminer l'âge de nos manuscrits ? Malheureusement non. Car au lieu d'être fixe, le point de repère est extrêmement flottant. M. G. Hölscher ([40]) a parlé de la divergence d'opinions « monstrueuse, presque grotesque » au sujet de l'âge du document de Damas. Ces termes sont à peine exagérés quand on constate que les essais de datation vont de l'époque des Séleucides au début du onzième siècle après Jésus-Christ. Va-t-on recommencer à tâtonner de même manière au sujet des manuscrits du désert de Juda ? Il semble bien, puisqu'un savant juif américain, M. Salomon Zeitlin, n'hésite pas à affirmer avec force que, pour lui, toute la découverte est peut-être une duperie (« a hoax ») et que, si elle est authentique, elle n'a pas grande importance, tous les manuscrits étant de la période médié-

(35) *Dict. Bible* de Vigouroux, *Supplém.*, art. « Apocryphes de l'Anc. Test. » : 5. Le Document Sadocite, col. 396-403. — *Encyclopaedia Judaïca*, Berlin, Eschkol, III, 750-753, art. « Damaskusschrift », avec bibliographie jusqu'en 1929.

(36) S. Schechter, *Documents of Jewish sectaries* : Vol. I, *Fragments of a Zadokite work*, Cambridge, University Press, 1910.

(37) *Revue des Etudes Juives*, LXI, 1911, 161-205.

(38) *Revue Biblique*, 1912, 213-240, 321-360.

(39) BASOR, 112, 21.

(40) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, 22.

vale. Pour ce critique (41), c'est un axiome que les Juifs n'ont écrit des commentaires sur les livres prophétiques qu'à une période tardive. Il est aussi évident pour lui que le document de Damas a vu le jour pendant le moyen âge. Tous les passages où l'on rencontre l'expression « môreh haz-zedeq » (doctor iustitiae) (42) sont d'époque tardive. Un autre argument conduisant à la même conclusion est l'emploi du mot « El » pour désigner Dieu dans le manuel de discipline. Si ce document appartenait à une époque antérieure à la ruine de Jérusalem, raisonne M. Zeitlin, son auteur aurait employé les noms « Jahvé » ou « Adonaï » qui étaient alors en vogue parmi les Juifs. « The use of the word « El » by the author clearly indicates that it was written during the Middle Ages ». Tous ces arguments n'ont pas la même valeur. Mais tout le monde tombera d'accord avec M. Zeitlin pour regretter qu'on ne possède pas, comme élément de datation, les jarres dans lesquelles les manuscrits étaient enfermés.

Il sera intéressant de suivre le développement de cette discussion. « Wait and see », dit le flegme anglais.

Nous ne savons pas grand'chose du dernier rouleau acquis par le couvent de Saint-Marc. « Ce quatrième manuscrit », nous dit M. Trever (43), « était en si mauvais état que je n'ai rien pu faire d'autre que de le photographier comme il était, sans essayer de le dérouler. » Ce rouleau a une hauteur de 34 centimètres. C'est, semble-t-il, le plus haut de tous ceux qui ont été retrouvés au désert de Juda. Son diamètre, au point le plus large, vers le milieu, est de 4,5 centimètres. A l'extrémité la mieux conservée on compte 18 tours dans le rouleau, ce qui indique une longueur assez considérable. De petits morceaux détachés on a réussi à tirer quelques détails sur la paléographie du manuscrit : son écriture ressemble à celle du rouleau d'Isaïe. Sur un de ces fragments on est parvenu à lire deux mots d'araméen : « anasha » (homme) et « ar'a » (terre), ce second mot précédé du lamed. Ceci suggère que ce manuscrit pourrait être en araméen.

L'Université hébraïque de Jérusalem est entrée en possession de six rouleaux. Deux ne sont pas encore déroulés. M. Sukenik a donné

(41) *The Jewish Quarterly Review*, XXXIX, 236-237.

(42) On peut se demander d'où vient dans la Vulgate latine le « doctor iustitiae » de J o ë l, II, 23. L'expression n'est pas dans les LXX. Elle est imparfaitement attestée par le T.M. qui porte « môreh lizdaqah », ce que certains traduisent « pluie en suffisance(?) ».

(43) BA, XI, 3, p. 53. — D'après une communication orale de M. Sukenik, lors de la conférence qu'il a faite à l'Institut d'orientalisme à Louvain, le 9 février dernier, on aurait réussi à dérouler le manuscrit, du moins en partie, assez pour avoir pu l'identifier comme étant le livre d'Hénoch en araméen. *Le Figaro Littéraire* du 26 février confirme cette information à la suite d'une enquête faite à Rome près des professeurs de l'Institut Biblique Pontifical.

de ces deux rouleaux une reproduction photographique (44). Quand on regarde ces masses informes, on comprend que le professeur de l'Université de Jérusalem aille en Amérique demander à la technique du Nouveau-Monde de rendre à la science ces deux documents (45).

Des quatre rouleaux qui restent, il en est un que nous appellerons « le livre du Combat ». Les trois derniers appartiennent à une seule et même œuvre qu'on peut intituler : « chants d'action de grâces ».

Le livre du Combat (46) mesure 2,90 mètres en longueur. Il comprend 19 colonnes d'écriture, larges de 11 centimètres environ. Chaque colonne compte de 16 à 18 lignes de texte, du moins dans l'état actuel du rouleau. Comme pour le commentaire d'Habacuc et le manuel de discipline, la partie supérieure du volume est intacte, mais le bord inférieur est rongé au point que les lacunes envahissent plusieurs lignes. La hauteur moyenne du rouleau est de 16 centimètres. Sa hauteur primitive devait être d'environ 20 centimètres.

L'écriture du livre du Combat ressemble à celle du commentaire d'Habacuc plus qu'à celle du manuel de discipline ou du livre d'Isaïe. Les lettres kaph, phe, zade, comme aussi le mem et le nun, ont une forme spéciale en finale. Au jugement de M. Ginsberg, la paléographie et l'orthographe sont hérodiennes plutôt que macchabéennes.

Autre chose est l'époque à laquelle le livre aurait été composé. Suivant MM. Sukenik et Ginsberg, le livre du Combat prouverait l'origine préromaine de la secte juive d'où proviennent les rouleaux retrouvés. Le « terminus post quem » de la composition de cette œuvre serait indiqué dans la mention faite à la première colonne des « Kitti'im de Mizraïm » et des « Kitti'im d'Ashur ». Nous avons vu que MM. Sukenik, Albright, Brownlee, Ginsberg, sont d'accord pour reconnaître dans ces expressions une désignation des Ptolémées et des Séleucides. Le livre du Combat aurait donc été composé après le partage de l'empire d'Alexandre entre les diadoques.

Quant au « terminus ante quem », M. Sukenik en voit un indice dans le fait qu'on parle dans cette œuvre du « prêtre en chef » (kohen ha-rôsh) et non pas du « grand-prêtre » (hak-kohen hag-gadôl). Cette dernière manière de parler caractériserait les rois Asmonéens, tandis que l'expression « kohen harôsh » leur serait antérieure. Le livre du Combat aurait donc été composé avant l'avènement des Asmonéens.

---

(44) MEG, Pl. II.

(45) *The New York Times,* du 15 février dernier, annonce l'arrivée en Amérique du Professeur Sukenik qui durant ce voyage est passé à Rome, à Bruxelles, à Louvain, à Leyden et à Amsterdam. Dans sa causerie à l'Université de Louvain, il nous a dit qu'il avait eu l'honneur d'écrire au Souverain Pontife pour lui faire part de sa découverte et qu'il avait reçu en réponse une lettre de Sa Sainteté. A Rome il a eu des entretiens avec S. E. le Cardinal Tisserant et avec le R. P. Bea, Recteur de l'Institut Biblique Pontifical.

(46) MEG, Planches V-IX.

Ici, M. Ginsberg (47) est moins convaincu. La secte à laquelle appartenait la bibliothèque retrouvée peut avoir employé une terminologie spéciale. Comme le rôle du « kohen ha-rôsh » dans le livre du Combat est essentiellement militaire, ce terme peut fort bien n'être pas synonyme de « grand-prêtre », mais désigner plutôt le « meshiaḥ milḥamah » (unctus ad bellum), suivant le langage rabbinique au sujet du prêtre dont il est fait mention dans le Deutéronome (XX, 3). Le seul « terminus ante quem » qu'accepterait M. Ginsberg, il le tirerait encore de la mention des Séleucides et des Ptolémées : le document aurait été composé avant l'extinction du royaume des Séleucides (63 avant J.-C.), à fortiori avant l'extinction du royaume des Ptolémées (31 avant J.-C.).

M. Zeitlin (48) rejette également l'argumentation échafaudée par M. Sukenik sur l'usage du terme « kohen ha-rôsh ». En fait, affirme-t-il, le terme « kohen ha-rôsh » était employé dans la littérature du moyen âge. Nouvelle preuve que les manuscrits retrouvés sont de l'époque médiévale.

Laissons les questions de date et occupons-nous du contenu des 19 colonnes de texte que comporte le livre du Combat. Ce contenu ne nous est encore que très imparfaitement connu : quelques indications et quelques extraits dans le rapport préliminaire publié par M. Sukenik (49).

Le thème est celui de la lutte entre les « benê ôr » et les « benê ḥoshek », entre les fils de lumière et les fils de ténèbres. Les fils de lumière sont les fils de Lévi, les fils de Juda, les fils de Benjamin. Quand ils revinrent du « midbar » (désert) des nations pour s'établir dans le « midbar » de Jérusalem, ces fils de lumière engagèrent la lutte contre les fils de ténèbres. Parmi ces derniers, nous trouvons les Édomites, les Moabites, les Ammonites et les Kitti'im d'Ashur (identifiés avec les Grecs de Syrie ou Séleucides). Tout d'abord les fils de lumière réussissent à abattre l'impiété ; mais alors, semble-t-il, c'est toute l'armée de Bélial qui intervient et la lutte s'étend à tous les peuples. Il semble donc bien que le combat engagé est celui de Dieu même contre ses ennemis. La composition appartiendrait à la littérature apocalyptique.

S'il en est ainsi, il faudrait considérer la description de l'armée et les instructions pour le combat comme relevant surtout d'une littérature d'imagination qui poursuit un but d'édification.

L'armée comprend fantassins et cavaliers. Il y a aussi des « shôterim » (scribes) formant le bataillon d'administration : ils dépouillent les cadavres, recueillent le butin, s'occupent du ravitaillement. On se rappellera ici le scribe du Papyrus Anastasi I : il accompa-

(47) BASOR, 112, 20-21.
(48) *The Jewish Quarterly Review*, XXXIX, 246-247.
(49) MEG, 15-26.

gnait l'armée égyptienne et provoquait l'admiration des peuplades de Canaan qui s'écriaient : « Quel savant scribe ! ». Il est aussi fait mention des fuyards : on les assimile aux prisonniers.

Les cavaliers sont choisis parmi les hommes de 30 à 45 ans ; les scribes ont de 40 à 50 ans ; les gardiens des camps sont des hommes mûrs, de 50 à 60 ans. Le reste de l'armée est constitué par des hommes de 25 à 30 ans.

L'armée est répartie en sections et sous-sections. Il y a des milliers, des centaines, des cinquantaines et des dizaines : nous dirions des bataillons, des compagnies, des pelotons et des escouades. Il y a un chef à la tête de chacune de ces unités et chacune d'elles a son enseigne avec des inscriptions. Parmi ces inscriptions, il en est qui conviennent quand on marche au combat, d'autres sont pour le combat même. Il en est enfin pour le retour du combat.

Comme dans la littérature apocalyptique, les trompettes jouent dans cette armée un très grand rôle. Elles sont confiées aux prêtres et aux lévites. Comme les enseignes, elles sont ornées d'inscriptions.

Avant le combat, le « kohen ha-rôsh » (le prêtre en chef) prend la parole pour encourager le peuple. Il leur dit : « N'ayez pas peur ! Ne tremblez pas devant eux ! Ne reculez pas ! ». Puis, parlant des ennemis, il ajoute : « C'est une assemblée de perversité ! C'est dans les ténèbres qu'ils opèrent, c'est vers les ténèbres que vont leurs désirs ! Ce à quoi ils aspirent, c'est le « tohu » et le « bohu » (le vide et le néant) ». Il faut se rappeler que les ennemis sont les « fils de ténèbres ». Nous retrouvons ici les ténèbres et le tohu et bohu des premiers versets de la Genèse.

Le prêtre en chef fait ensuite entendre un chant guerrier, dans lequel abondent les réminiscences bibliques :

« Lève-toi, héros puissant !
Fais captive ta captivité, soldat glorieux !
Dépouille celui qui te pille, guerrier vaillant !
Mets ta main sur la nuque de tes ennemis,
ton étendard sur les monceaux de cadavres.
Frappe les païens, tes adversaires,
Que ton glaive dévore la chair de péché !
Remplis ta terre de gloire
et ton héritage de bénédiction !
Que les troupeaux abondent dans tes pâturages,
L'argent, l'or et les pierres précieuses dans tes palais !
Sion, que grande soit ta joie !
Resplendis, Jérusalem, chante ton allégresse !
Exultez, vous toutes, villes de Juda !
Laisse tes portes ouvertes
Pour que vienne à toi l'armée des nations.
Leurs rois te serviront ;
Ils se proterneront devant toi...
Ils lècheront la poussière de tes pieds.

Filles de mon peuple,
Poussez des cris d'allégresse,
Revêtez des ornements de gloire. »

Dûment exhortés et encouragés, les hommes vont au combat suivant un ordre de bataille qui nous est décrit à la septième colonne du rouleau (50). Il y a d'abord les frondeurs qui, soutenus par les trompettes, lancent sept fois des pierres. Alors résonne la sonnerie du retour et les frondeurs se retirent et rentrent dans les rangs. On fait ensuite sortir toute l'armée, infanterie au centre, cavalerie aux ailes. Entraînés par le vacarme étourdissant que font les prêtres et les lévites avec leurs trompettes et leurs cornes, les soldats se lancent à l'attaque. Déjà en entendant la formidable fanfare, les ennemis sentent leur cœur fondre comme l'eau dans leur poitrine. Les murs de Jéricho, autrefois, ont-ils résisté aux trompettes des prêtres et à la clameur du peuple élu ? Mais pour achever la défaite de l'ennemi, les guerriers lancent sept fois leurs traits. Alors se fait entendre la sonnerie du retour, exécutée sur une note grave, basse et soutenue, en opposition à la sonnerie de l'assaut qui avait été aiguë et violente.

On a dit de cette description qu'elle était un rituel de combat (51). L'expression est heureuse. Il y a aussi le rituel pour la célébration de la victoire sur le champ de bataille. On le trouve à la douzième colonne du rouleau :

« Quand ils auront laissé les tués pour venir au camp, ils chanteront tous ensemble l'hymne du retour. A l'aurore, ils laveront leurs vêtements et se purifieront du sang des cadavres de péché. Ils retourneront au point de rassemblement où ils se sont mis en rangs avant que tombent les tués parmi les ennemis et là ils béniront tous ensemble le Dieu d'Israël et ils exalteront son nom dans un joyeux unisson. Ils élèveront la voix et diront : « Béni soit le Dieu d'Israël qui maintient la grâce de son alliance et les témoignages de salut parmi le peuple racheté par lui... ».

Seule une publication intégrale du livre du Combat nous permettra de nous faire une idée exacte de la nature de cette œuvre qui, au premier abord, apparaît comme passablement étonnante, étrange. En attendant, il est parfaitement vain d'accumuler des hypothèses.

Le dernier manuscrit dont nous avons à entretenir nos lecteurs contient, semble-t-il, des chants d'action de grâces. On a dit qu'il comprenait trois rouleaux. Ce sont plutôt trois doubles feuilles (52), comportant chacune quatre colonnes de texte. Il y a donc en tout douze colonnes. Les pages sont hautes de 30 centimètres. On compte dans une colonne jusqu'à 34 lignes d'écriture. La largeur de deux colonnes dont on a publié la reproduction photographique en gran-

(50) Traduction en anglais par le R. P. Bauchet, O.C.D., dans *Scripture (The Quarterly of the catholic biblical Association)*, IV, 1 (janvier 1949), 21-22.
(51) *Recherches de Science Religieuse*, XXXV, 590.
(52) MEG, Planches X-XIII.

deur naturelle est de 13 centimètres pour l'une et de 14,5 centimètres pour l'autre. Si les feuilles ont été d'abord réunies en un seul rouleau, celui-ci devait avoir une longueur d'au moins deux mètres. L'écriture ressemble à celle du livre du Combat, mais les caractères sont plus espacés, moins anguleux.

Cet ouvrage renferme des poèmes qui rappellent par leur style le psautier canonique. M. Sukenik nous livre le texte de deux de ces chants. C'est mieux que rien, mais c'est insuffisant pour asseoir un jugement sur le livre entier qui renferme sans doute deux douzaines de ces cantiques.

Le premier chant débute comme suit : « Je te rends grâce, Seigneur, parce que tu as mis mon âme dans le sachet de vie et tu m'as protégé des embûches de la fosse... ». On reconnaît une réminiscence de *I Samuel* (XXV, 29) ([53]).

Le second chant commence ainsi : « Je te rends grâce, Seigneur, parce que tu as racheté mon âme de la fosse et tu m'as fait monter du shéôl de perdition... ». Ce début rappelle le *psaume* XVI, 10.

Devant ces chants d'action de grâces, on va vraisemblablement se retrouver devant la même difficulté d'interprétation que pour certains psaumes canoniques. Y est-il question de la vie présente seulement ou le Psalmiste parle-t-il, veut-il parler de la vie future ?

Jugeant d'après les deux chants dont nous venons de faire mention, les auteurs arrivent à des conclusions opposées. Le premier chant, estime Ginsberg ([54]), implique clairement qu'il est destiné au survivant individuel qui sort sain et sauf de la bataille livrée aux ennemis des fils de l'Alliance. Le second chant décrit en termes imagés les dangers courus par le poète et convient au même but que le premier. Si bien que, dans un certain sens, conclut M. Ginsberg, le rouleau des chants d'action de grâces pourrait bien être simplement la continuation du livre du Combat.

Pour un autre auteur ([55]), « les deux fragments publiés laissent paraître une évolution surprenante dans les croyances du peuple juif. On y découvre une conception entièrement nouvelle de l'au-delà, une foi en la résurrection des âmes, le salut des bons et la damnation des méchants. »

Nous attendrons la publication de la collection entière pour savoir ce qu'il faut penser de ce problème et de tous les autres que nous avons signalés au cours de cet article.

Louvain. G. LAMBERT, S. I.

(53) Sur le « sachet » ou « faisceau » de vie, cfr Frazer, *Le Folklore dans l'A.T.*, trad. Audra, Paris, Geuthner, 1924, 246-253.
(54) BASOR, 112, 22.
(55) *Recherches de Science Religieuse*, XXXV, 591.

NOTE SUR LES VARIANTES DE SENS D'ISAIE 42 et 43 DANS LE MANUSCRIT DU DESERT DE JUDA

Le R. P. J. M. Paul Bauchet, O.C.D., professeur de philologie sémitique, nous envoie de Jérusalem, où il réside, la note suivante ; il nous a semblé que nos lecteurs, informés sur l'ensemble de la découverte par le travail du P. Lambert, liraient avec intérêt cette attentive comparaison du texte massorétique et du texte du désert de Juda. Nous remercions le P. Bauchet de cette marque de sympathie envers notre revue. *N.d.l.R.*

Remarque préliminaire de l'auteur.

Ces variantes sont données d'après le texte édité par le professeur Sukenik dans son livre *Meghillot Ghenouzot,* Jérusalem, 1948. M. Sukenik, on le sait, estime que le manuscrit en question serait antérieur à l'époque des Macchabées.

Comme on le constatera aisément dans le parallèle ci-dessous, les variantes du manuscrit sont *pour le sens* la plupart du temps peu importantes. Les variantes orthographiques et morphologiques sont par contre du plus haut intérêt, car elles révèlent un texte prémassorétique assez différent, phonétiquement parlant, de celui de la Bible hébraïque. Le total de *toutes* les variantes pour ces deux chapitres s'élève au nombre de 240. Comme l'indique le titre de cette note, nous nous bornons *aux variantes de sens.*

Isaïe XLII

	Texte massorétique (traduction Crampon)	*Manuscrit du désert de Juda* (traduction inédite des variantes)
v.1.	Il répandra *la* justice parmi les nations	*Et* il répandra *ma* justice parmi...
4.	... dans l'attente de *sa* loi	... dans l'attente de *ses* lois
5.	... le Dieu *Yahweh*	... le Dieu *Elohim*
8.	Je suis Yahweh, *c'est là* mon nom et je ne donnerai pas ma gloire à un autre	Je suis Yahweh ; *et* mon nom et ma gloire je ne (les) donnerai pas à un autre
9.	... et j'en annonce *de* nouvelles	et j'annonce *les* nouvelles
11.	Que le désert et ses villes élèv*ent* la voix, les campements habités par Cedar, que les habitants de Gela...	Que le désert élèv*e* la voix (1), ses villes *et* les campements habités par Cedar, *et* que...
13.	*Il pousse le cri de guerre,* un cri éclatant ; il déploie sa force	*Il annonce* (2) ; il crie même ; il déploie sa force
14.	Je me suis tu...	Je me suis tu *certes*
16.	... qu'ils ne connaissent pas	mot à mot : *et* ils ne (le) connaissent pas
20.	*Il* a eu ses oreilles ouvertes	*Ils* ont ouvert les oreilles
21.	donner une loi grande et magnifique	*et il a élevé* une loi et *il l'a rendue magnifique*

(1) On peut traduire aussi : que le désert élève ses villes, *et que* Cedar *installe* ses campements.

(2) Erreur probable de copie.

22. dépouillés	(ils sont) *à la* déprédation
23. y prendre garde	*et* y prendra garde
24. et dont ils n'ont pas écouté *la* loi	et ils n'ont pas écouté *ses* lois

Isaïe XLIII

3. et Saba	le nom est au pluriel
4. *des* hommes	*l'*homme
6. *de l'*extrémité	*des* extrémités
9. et *nous* a fait entendre	*et* a fait entendre
9. qu'*on* (les) *entende*	qu'*ils* (se) *fassent entendre* (leçon probablement meilleure).
10. *et mon* serviteur	*mon* serviteur
11. Il n'y en aura point	Il n'y en *a* pas (mot à mot : il n'y en a pas eu)
14. dont ils sont si fiers (tournure pour rendre un substantif au singulier)	le substantif correspondant est au pluriel
19. des *fleuves* dans la terre aride	des *sentiers* (3)
20. mon peuple, mon élu	mon peuple *et* mon élu
21. qui *publiera* ma louange	*et* ils *diront* ma louange
23. les brebis de *tes* holocaustes	de brebis en holocauste
23. *Je ne t'ai pas été à charge pour des offrandes*	*Tu ne m'as pas fait d'offrande*
24. par *tes* iniquités	par *ton* iniquité
25. *tes* fautes	*ta* faute
25. Je ne me *souviendrai* plus	Je *n'évoquerai* plus à *nouveau*
28. aux outrages	Il semble possible, à première vue, de traduire le manuscrit : *à ceux qui l'outragent*. Mais le problème est plus complexe en ce qui concerne le véritable thème vocalique du mot.

Jérusalem.

J.-M. Paul Bauchet, O.C.D.
prof. de phil. sémitique.

(3) Erreur de copiste probablement causée par le souvenir du dernier mot du verset 16 précédent.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Exhortation apostolique du 11 février 1949, à tous les Evêques et Ordinaires, sur le crime contemporain de la haine de Dieu et la célébration d'une messe expiatoire. — (*A.A.S.*, XLI, 1949, 58-61. Traduction de la *N.R.Th.*).

La lutte des bons et des méchants, dont les dispositions morales et les actes toujours entremêlés forment la trame de l'histoire du genre humain, n'a rarement, et peut-être jamais, été aussi aiguë qu'à notre époque.

De quelque côté que nous jetions nos regards sur le monde, du haut de cette colline Vaticane, à coup sûr, si Nous avons des motifs d'admiration et de joie intense à la vue des phalanges des bons, dont les vertus éclatantes rappellent le courage et la gloire des premiers martyrs, par contre Nous sommes accablé de tristesse et d'angoisse en constatant jusqu'où en arrivent l'incroyable malice et l'impiété sans bornes des méchants. Nous avons horreur, Vénérables Frères, de vous rapporter cette infamie, mais le devoir de Notre charge apostolique ne Nous permet pas le silence.

L'orgueilleux et méprisant dédain des choses divines, qui a constitué la faute du premier homme, rebelle à l'ordre de Dieu, est la source trouble de toutes les fautes et de tous les maux. De nos jours, comme une maladie contagieuse, il s'insinue et sévit partout sur la terre ; en certaines régions surtout, à la suite d'une conjuration contre « le Seigneur et son Oint » (*Ps.*, II, 2), il engendre des maux innombrables. Dieu en effet une fois écarté, il fait de l'homme, dépouillé de sa dignité spirituelle, le vil esclave des choses matérielles et il supprime même radicalement tout ce que représentent de beauté la vertu, l'amour, l'espérance, la vie de l'âme. Nous entendons parler de l'athéisme, bien plus encore, de la haine de Dieu.

Avec une suprême insolence, les ennemis de Dieu se servent de tout ce qui peut leur être utile. Livres, périodiques, quotidiens, radio, meetings politiques, réunions privées et publiques, éducation et culture, tout leur est bon pour jeter le discrédit sur les choses saintes. « Il s'éleva du puits une fumée comme celle d'une grande fournaise ; et le soleil et l'air furent obscurcis par la fumée du puits » (*Apoc.*, IX, 2). Nous estimons, Vénérables Frères, que ceci ne peut arriver sans une machination de l'ennemi infernal, dont le programme est de haïr Dieu et de nuire à l'homme.

N'ayez donc rien plus à cœur, vous, et les prêtres et fidèles confiés à vos soins, que de ranimer le combat pour l'honneur du nom de Dieu, de ce nom que les puissances célestes vénèrent en tremblant. Sous l'étendard de l'archange saint Michel, au cri répété de « Qui est semblable à Dieu ? » opposez aux contempteurs de la majesté divine votre volonté très ferme de défendre, d'aimer et de prêcher le nom de Dieu.

Quant à ceux qui se livrent à ce mépris de Dieu, non seulement ils se rendent coupables d'un crime horrible — car la haine de Dieu est avant tout un péché contre le Saint-Esprit (*Somme Théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 34, a. 2, ad 1) — et s'exposent aux châtiments les plus redoutables, mais encore ils manifestent aux yeux de tous la profonde ingratitude de leur âme. Quoi de plus salutaire

et de plus nécessaire que l'adoration et le culte de Dieu ? Notre composé de corps et d'âme, nos forces et nos qualités spirituelles nous viennent de lui ; la lumière, l'air, les fruits de la terre, les aliments, les douceurs de la vie et, ce qui est plus, la grâce céleste, les secours en vue de notre sanctification, la vérité, le salut sont de lui ; tout bien nous est don de sa main.

« Que ton esprit, Seigneur, est bon et suave en toute chose » (Sag. 12, 1). « Toi, notre Dieu, tu es bon, fidèle et patient et tu gouvernes tout avec miséricorde » (ib. 15, 1). Il n'est pas loin de chacun de nous : « En lui nous avons le mouvement, la vie et l'être » (Actes, 17, 28). Profondément sage et miséricordieux, il console avec douceur et corrige avec fermeté. Quand il nous punit, c'est à bon droit que nous souffrons. C'est « le prix de nos fautes » (Luc 23, 41) ; et la douleur même, par un dessein de sa bienveillance supérieure, devient maîtresse de vertu, et source féconde de félicité sans terme. A celui qui a Dieu pour partage, peu importe la prospérité ou l'adversité ; tant que Dieu n'est pas perdu, rien à ses yeux n'est perdu.

En outre, l'amour de Dieu apporte aux hommes la sécurité, la séparation d'avec lui précipite les catastrophes. Qui ne redouterait avec horreur les luttes, les discordes civiles, les guerres qui désormais, étant donnée la violence des armes nouvelles, seront extrêmement meurtrières ? Dans l'espoir qu'elles soient écartées, Nous saluons et louons les entreprises qui tendent à unir les pays par des liens toujours plus étroits. Mais cela même sera fragile et bâti sur le sable, tant que ne prévaudra pas la conscience de la fraternité humaine, qui rend les accords sacrés et durables, renforce les traités et affermit les sociétés. Or, l'expérience prouve d'une manière certaine que les hommes ne se sentent pas frères à moins de se croire nés d'un même Père. Oté le respect dû au Législateur souverain et au divin Juge, le bien et le mal sont de vains mots, la loi morale est renversée ; si rien n'est plus à craindre, la passion avide ose et commet tout crime avec jactance ; les hommes se ruent les uns sur les autres en des combats de bêtes féroces, puisqu'aussi bien leur unique et misérable bonheur est de jouir des plaisirs et d'assouvir leur violence. Au contraire, tout ce qui sert Dieu nous est gain. C'est dans l'intimité d'une conscience pure que la puissance d'un Dieu présent et aimé sera honorée avec une attention empressée. En effet, le progrès normal d'une âme noble la fait passer des réalités extérieures aux intérieures et de là sans déviation la fait monter aux régions surnaturelles.

La très douce présence de Dieu remplit l'imagination, éclaire l'intelligence, réjouit le sentiment, fortifie la volonté dans toute activité pure, généreuse et sainte. « Vous connaître, ô Dieu, est justice parfaite » (Sag. 15, 3). Il faut employer la prière, l'exhortation, le travail et surtout l'exemple d'une vie à l'image de la bonté paternelle de Dieu, afin que par tous ces moyens ceux qui ont déserté les voies de la justice expient leurs fautes et les rachètent. Que les pécheurs se souviennent de ce père si bon qui « soupire après son fils prodigue, le reçoit avec bonheur quand sa misère l'a fait pénitent, tue pour lui le veau gras et manifeste sa joie par un banquet. Et quoi ? N'avait-il pas retrouvé l'enfant perdu ? Celui-ci ne lui était-il pas plus cher parce qu'il l'avait recouvré ? Que nous faut-il entendre par l'exemple de ce père ? C'est bien de Dieu qu'il s'agit. Personne en effet n'est aussi Père que lui ; personne n'est aussi tendre (Tertull., *De poenit.*, VIII ; *P.L.*, I, 1353). Celui qui jouit de la foi et celui qui profite des trésors de la religion doit, autant qu'il le peut, communiquer aux autres ces biens.

Afin d'exciter ce zèle pour la religion et de fournir un remède préventif à l'impiété criminelle des modernes ennemis de Dieu, nous avons un secours très efficace. Que ne peut la prière ? Que ne peut surtout la prière sortie d'un cœur innocent ou pénitent, renforcée par l'espérance, soutenue par les

bonnes œuvres ? « La prière est notre rempart, elle nous donne des armes défensives et offensives contre l'ennemi qui nous guette de toute part (Tertull., *De orat.*, XXIX ; *P.L.*, I, 1304). Mais rien n'est plus utile à la religion que le sacrifice eucharistique qui perpétue d'une manière non sanglante l'immolation sanglante du Christ en croix et en fait descendre sur les hommes d'innombrables fruits de salut. Le Père éternel y est honoré, imploré et apaisé par le sang de l'Agneau sans tache, dont la voix est plus efficace que celle du sang d'Abel et de tous les justes, en raison de l'infinie valeur et dignité de ce sacrifice. En effet, présenté par nous, mais offert par Dieu le Fils en personne, il est l'instrument de notre paix et notre réconciliation, il est la source intarissable de tous les dons célestes. « Quand par nos fautes nous provoquons la colère du Juge, le sang (du Christ) parle pour nous par sa (seule) présence et les maux innombrables, prêts à fondre sur nous, reculent (Hymne des premières Vêpres de la fête du précieux sang de N.S.J.C.). Ce même sacrifice « vraiment propitiatoire » (Conc. Trente, Sess. XXII, chap. 2) est offert efficacement pour nos péchés, nos peines, nos satisfactions et autres nécessités (Conc. Trente, Sess. XXII, chap. 3).

Si donc monstrueux est le crime de l'athéisme et de la haine de Dieu qui souille notre siècle et nous fait craindre à bon droit de terribles châtiments, dans le sang du Christ contenu au calice de la Nouvelle Alliance, nous pouvons, en implorant miséricorde pour les coupables, laver ce crime exécrable, en abolir les conséquences et préparer à l'Eglise un triomphe magnifique.

Dans ces pensées et à cette intention, il Nous a paru bon de vous autoriser et même de vous exhorter, Vous et vos prêtres, à célébrer à Notre intention une seconde messe « pour la rémission des péchés » cette année, le dimanche de la Passion, à moins que vous ne deviez l'offrir à l'intention de l'évêque ou pour votre troupeau. Quant à ceux qui pour quelque raison jugeront bon de ne pas profiter de ce privilège, ils diront la messe du dimanche et y recommanderont à Dieu les intentions que Nous avons exposées plus haut. Les fidèles en raison de leur union mutuelle dans le Corps mystique du Christ doivent participer aux joies et aux tristesses de l'Eglise. Qu'à votre invitation, ils se pressent très nombreux ce dimanche-là autour des autels et, conscients à la fois de l'importance et de la gravité de l'intention, adressent à Dieu d'instantes supplications et s'approchent, en rangs serrés, de la Sainte Table.

Nous ne doutons pas que vous ferez avec un sentiment très vif de religion et de piété, ce que Nous vous demandons et que vous élèverez vers Dieu des prières suppliantes pour que, tous maux écartés, un souffle de charité surnaturelle renouvelle la face de la terre et remplisse les universels souhaits de paix. Assuré de ce que vous accomplirez de grand cœur Nos désirs, à vous, à vos prêtres et aux fidèles confiés à vos soins, qui se montreront désireux d'accomplir le devoir de charité fraternelle que Nous leur avons proposé, Nous accordons la Bénédiction Apostolique, en gage du secours d'en haut.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 11 février de l'an 1949, de Notre pontificat, le dixième.

Parmi les formes diverses que présentent les Actes du Souverain Pontife, très rares sont les « Exhortations apostoliques ». Elles semblent destinées particulièrement à la hiérarchie et aux clercs, auxquels elles doivent porter un message plus personnel du Pape.

(1) Nous n'en trouvons qu'un autre exemple au cours du pontificat : celle du 8 décembre 1939 aux prêtres et clercs mobilisés (*A.A.S.*, XXXI, 1939, 696).

L'importance de celle que l'on vient de lire dépasse de beaucoup les circonstances immédiates qui paraissent l'avoir provoquée. Il faut se reporter à la première encyclique du pontificat, du 20 octobre 1939, pour voir dénoncée dès ce moment la même cause des maux qui allaient fondre sur le monde : l'agnosticisme religieux et moral. « Quand Dieu est renié, toute base de moralité s'en trouve ébranlée du même coup et l'on voit s'étouffer ou du moins s'affaiblir singulièrement la voix de la nature... » (2).

L'heure actuelle n'est pas moins grave qu'il y a dix ans. Tous les moyens de propagande sont employés « pour jeter le discrédit sur les choses saintes ». C'est une croisade pour la gloire du Très-Haut que tous les chrétiens sont invités à entreprendre.

L'exhortation apostolique — on ne pourrait mieux l'appeler — se fait tour à tour touchante et menaçante : ingratitude des fils qui méconnaissent la bonté de leur Père céleste ; même quand celui-ci frappe, il est décidé à changer la douleur présente en une félicité éternelle. Que de maux effrayants attendent les sociétés dont les membres ne peuvent se considérer comme des frères, puisque beaucoup d'entre eux ne veulent pas de leur unique Père.

C'est précisément parce que la connaissance et l'amour de Dieu sont principes de vraie perfection pour les individus et de bonheur pour les peuples, qu'il faut arracher à leur misère tous les négateurs de Dieu. Qu'on s'emploie à les ramener de toute manière au Père qu'ils fuient : il les attend, pour leur pardonner.

Heureusement, l'Eglise dispose de deux moyens tout-puissants : la prière et par-dessus tout le sacrifice eucharistique. Ce que Pie XI disait déjà, dans son encyclique du 3 mai 1932, sur la réparation contre les crimes de l'athéisme militant (3), ce par quoi s'achevait l'encyclique Summi Pontificatus d'octobre 1939 (4), le Pape le redit. La prière, celle des justes et des pénitents, est la meilleure des protestations contre la haine de Dieu. Que dire de la prière « de Dieu le Fils en personne », dans le renouvellement eucharistique de son oblation expiatrice du Calvaire ?

Aussi, comme pour provoquer l'Univers catholique et surtout les prêtres à une immense confiance, le Souverain Pontife fait le geste le plus libéral qui soit. En une autre circonstance, le 24 novembre 1940, il avait demandé à tous les prêtres de célébrer la sainte messe pour la paix du monde (5). Aujourd'hui, il leur propose d'offrir deux fois le Saint Sacrifice le dimanche de la Passion, jour déjà significatif par lui-même. La seconde messe devra être « pour la rémission des péchés ». Il est frappant de voir le Pape demander à l'Eglise, au jour même qu'elle allait passer dans l'action de grâces pour le jubilé sacerdotal de son Chef, de consacrer toute sa prière à la réparation de l'honneur de Dieu et au retour des pécheurs.

E. Bergh, S. I.

Actes relatifs au procès du Cardinal Mindszenty. Lettre aux Evêques de Hongrie du 2 janvier 1949 (*A.A.S.*, XLI, 1949, 29-30). Allocution au consistoire secret du 14 février 1949 (*A.A.S.*, XLI, 1949, 41-45). Allocution aux diplomates le 14 février (*A.A.S.*, XLI, 1949, 73-74).

Depuis notre bulletin du 23 janvier, les lecteurs de la *N.R.Th.* ont pu suivre dans la presse quotidienne les péripéties de la lutte engagée autour et contre

(2) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 488. — *N.R.Th.*, 1940, 90.
(3) *A.A.S.*, XXIV, 1932, 185. — *N.R.Th.*, 1932, 629.
(4) *A.A.S.*, XXXI, 1939, 508. — *N.R.Th.*, 1940, 108.
(5) *A.A.S.*, XXXII, 1940, 388.

la personne du cardinal Mindszenty. Ils auront remarqué les déficiences du Livre Jaune, la brièveté anormale du procès de Budapest, l'attitude incompréhensible du principal accusé. Qui pourrait croire que cet homme actif, énergique et intrépide (1) se soit ainsi montré soumis, humilié, écrasé (2) devant ses juges, sans l'intervention de « procédés secrets inavouables » (3) ? La manière dont le procès a été conduit a soulevé l'indignation du monde entier. C'est ce point que nous voulons souligner, avant de présenter les derniers documents pontificaux en la matière. Nous ne dirons rien de la déclaration de la S.C. Consistoriale sur les délits commis en l'occurrence. Elle sera reproduite et commentée à part.

Le 19 février, l'agence Reuter rapportait les déclarations de M. Dean Acheson, secrétaire d'état américain. Celui-ci disait notamment que le gouvernement des Etats-Unis avait étudié la possibilité de soumettre le cas Mindszenty à l'examen de l'O.N.U. comme constituant une menace pour la paix. Le même communiqué annonçait que la Chambre des représentants (et après elle le Sénat) avait approuvé à l'unanimité une motion aux termes de laquelle il convenait que les Etats-Unis protestent contre l'arrestation et la condamnation du cardinal Mindszenty.

Deux jours après, M. Truman traitait d'« infamie » le jugement de Budapest, en faisait un cas de violation du traité de paix et autorisait spécialement les journalistes à reproduire le terme « infamie » (4).

Le 10 février, le ministre français des Affaires étrangères communiquait à la presse une déclaration qui n'avait pu être remise au comte Karolyi, ministre de Hongrie, et dans laquelle il exprimait la vive émotion de l'opinion française, partagée par le gouvernement (5).

Le même jour, le Dr. Evatt, président de l'O.N.U., déclarait que l'affaire Mindszenty serait portée devant les Nations-Unies (6).

Le lendemain, M. Bevin convoquait le ministre de Hongrie à Londres pour lui faire savoir « la vive indignation du gouvernement de Sa Majesté et que l'Angleterre réaffirmait ses droits de prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer l'observation par la Hongrie des articles 2 et 3 du traité de paix » (7).

Nos lecteurs belges savent que M. Spaak, premier ministre, après avoir stigmatisé le procès de Budapest, a déclaré devant les deux Chambres que la Belgique s'unirait à toute mesure proposée à l'O.N.U. (8).

D'innombrables protestations de catholiques s'élèvent dans le monde et

---

(1) Le Livre Blanc publié au Thomas Verlag de Zurich a fait apparaître, par des documents authentiques, l'attitude résolue du cardinal Mindszenty en face des attaques antireligieuses des communistes et son énergique résistance dès qu'étaient en jeu les droits de l'Eglise ou la conscience de ses ouailles. C'est là le véritable motif de son arrestation.

(2) *La Croix* du 11 février reproduit un dialogue du procès Mindszenty, capté au poste national hongrois :

— Vous êtes fatigué ? demande le président.

— Oui... Mr le Président... Mr le Président. Je suis... (un long silence) un homme... brisé... dans son âme... (un long silence) et dans son corps.

(3) Allocution Consistoriale du 14 février (*Oss. Rom.*, 14-15 févr. 1949).

(4) *Associated Press.* — *Oss. Rom.*, 12 févr. 1949.

(5) *Oss. Rom.*, 12 févr. 1949.

(6) *Associated Press*, 10 févr. 1949.

(7) *Oss. Rom.*, 12 févr. 1949.

(8) Il est à noter que dès le 28 janvier le gouvernement de Costa-Rica décidait de porter le cas Mindszenty devant l'O.N.U. Les gouvernements d'Irlande (23 janvier), d'Australie (29 janvier) et du Canada (4 février) ont émis ou renouvelé des protestations auprès du gouvernement magyar.

sont encore adressées quotidiennement au Saint-Siège et aux gouvernements de chaque nation. Plus symptomatiques encore sont celles qui proviennent de milieux protestants ou orthodoxes. Sa Béatitude Mgr Damaskinos, archevêque d'Athènes, s'est montré particulièrement énergique dans sa déclaration (9).

Dans le monde entier, sont organisés des meetings de protestation — Londres, New-York (par deux fois), Paris, Rome — et des journées de prières et de réparation.

Le 10 février était rendue publique par son insertion dans l'*Osservatore Romano* une lettre en italien du Souverain Pontife adressée aux évêques de Hongrie, le 2 janvier 1949. Le premier fascicule des *Acta Apostolicae Sedis,* daté du 31 janvier 1949, sorti de presse le 10 février également, reproduit le texte en latin (10). La publication de ce document important, imprégné d'une vive charité apostolique, avait été retardée pour éviter que le gouvernement hongrois n'y voie une intrusion du Saint-Siège dans le développement du procès et n'y trouve prétexte à représailles sur la personne du cardinal.

Le pape exprime dans cette lettre sa douleur et, dans un éloge de la résistance du prélat incarcéré, il trace un tableau de la persécution communiste. Il encourage les évêques hongrois et les exhorte à supporter « non seulement fatigues et douleurs, mais encore le martyre, si c'est nécessaire pour la liberté de l'Eglise et (la défense) de ses droits ». « Nous savons, continue-t-il, quel a été votre zèle... votre prudence... votre union ». Il les engage à persévérer à l'exemple de leurs ancêtres et à trouver leur réconfort dans la pensée qu'ils travaillent « pour la royauté pacifique et salutaire du Christ, royauté qui n'est pas de ce monde ». « Priez le Rédempteur et sa très sainte Mère, patronne de la Hongrie, même pour ceux qui vous persécutent... Demandez la lumière du ciel pour les esprits enténébrés, la réunion du troupeau dispersé... de manière à préparer, avec la grâce de Dieu, des temps meilleurs et plus tranquilles pour votre patrie ».

Le 14 février, un Consistoire secret extraordinaire fut tenu par le Saint-Père. Les cardinaux devaient s'y présenter en vêtements violets en signe de deuil. Le caractère insolite de ce Consistoire voulait attirer l'attention sur l'importance de l'allocution que le pape y prononcerait. Dans ce discours (11), après avoir souligné le mouvement unanime de réprobation qui s'était élevé dans le monde civilisé à l'occasion du procès de Budapest, S.S. Pie XII fait remarquer les étrangetés de cette manifestation de la « justice » communiste : des représentants impartiaux de la presse et des gouvernements étrangers ne peuvent assister au procès, la sentence est prononcée d'après des préjugés, les accusations sont artificieuses, l'inculpé principal apparaît devant le tribunal dans un étrange état physique, en un mot, il y a là un ensemble de procédés qui incriminent et « accusent les accusateurs eux-mêmes ». Mais par delà la violation des droits et de la dignité humaine en la personne du cardinal Mindszenty, le pape attire l'attention sur la position de l'Eglise par rapport à l'Etat. On a accusé le Saint-Siège d'être opposé politiquement au régime qui prévaut maintenant en Hongrie. Rien n'est plus faux. « Tous savent en effet que l'Eglise catholique n'est pas mue par des motifs terrestres et reconnaît toute forme de pouvoir qui ne répugne pas aux droits divins et humains. Mais si une forme de gouvernement y répugne, c'est un devoir de conscience pour les évêques et pour tous les fidèles de résister aux lois injustes ». Le pape exprime alors la consolation que lui ont procurée, au milieu de sa douleur, la foi tenace des catholiques magyars, la concorde et le zèle de leurs

(9) *Oss. Rom.*, 14-15 févr. 1949.
(10) *A.A.S.*, XLI, 1949, 29-30.
(11) *Oss. Rom.*, 14-15 févr. 1949.

évêques, la sympathie que le monde chrétien lui a témoignée, les supplications publiques et privées du peuple fidèle. Il demande que la prière continue fervente afin que s'instaure enfin un ordre chrétien dans lequel l'Eglise et l'Etat collaborent pour le plus grand profit de l'un et de l'autre, à l'avantage de la dignité humaine, pour l'extinction des querelles et l'avènement du règne de la justice et de la charité.

A ces documents pontificaux, aussi bien qu'à la protestation du monde civilisé se rapporte la démarche spontanée du corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège. Le 14 février, tous les chefs de missions (12), avec leurs conseillers et secrétaires, sont venus en grand apparat présenter au Souverain Pontife l'expression de leur respectueuse union de sentiment « à la douloureuse et paternelle émotion que Lui cause l'offense faite à la liberté religieuse, personnelle et politique, dont le Cardinal Mindszenty (a été) la victime ».

Répondant en français, à l'adresse exprimée dans la même langue par S. E. Monsieur Carlo Arango Velez, Ambassadeur de Colombie et Doyen du Corps diplomatique, le Pape remercie pour cette démarche unique dans l'histoire ; il souligne « la réaction de la conscience chrétienne et même simplement humaine contre... toute menace aux droits et aux principes sacrés dont l'intégrité est la condition nécessaire du respect et de la sauvegarde des imprescriptibles valeurs vitales ».

Sa Sainteté fait ensuite remarquer que, loin « d'équivaloir à un verdict contre les Nations, dont le territoire est le théâtre de si graves atteintes aux droits élémentaires de la personne humaine... », cette démarche veut être une manifestation d'hommage... et de fraternelle solidarité vis-à-vis de ceux qui souffrent parce qu'ils défendent leur foi religieuse et les libertés qu'elle implique » (13).

Louvain, le 19 février 1949. P. Galopin, S. I.

S. CONGREGATION CONSISTORIALE

Déclaration de peines canoniques encourues à l'occasion de l'arrestation et de la condamnation du Cardinal Mindszenty (12 février 1949. — *A.A.S.*, XLI, 1949, 80).

Quum quidam nedum violentas manus sacrilege iniicere in Em.mum P.D. Josephum S.R.E. Cardinalem Mindszenty, Archiepiscopum Strigoniensem, sed et Illum ad iudicem laicum trahere, et nequissima sententia impedire ab exercitio Suae archiepiscopalis iurisdictionis ausi sint, haec Sacra Consistorialis Congregatio iterum declarat ac monet eos omnes qui huiusmodi delicta patraverunt vel patrabunt, sive mandantes cuiuscumque generis et gradus, sive complices quos praefata delicta, sua natura, postulaverunt vel postulabunt, sive illos qui ad delictorum consummationem induxerunt vel inducent

(12) Participaient à cette réunion les Ambassadeurs de Pologne, Colombie, Chili, Portugal, Irlande, Venezuela, de la République Dominicaine, d'Argentine, Italie, Brésil, Equateur, France, Belgique et Espagne ; les ministres de San Marino, de l'Ordre Souverain de Malte, de Hollande, Nicaragua, Costa-Rica, Autriche, Chine, Liban, Uruguay, Grande-Bretagne, Egypte, Haïti ; le représentant personnel du Président des Etats-Unis ; les chargés d'affaires du Pérou, de Bolivie, Finlande, Cuba, Salvador et Lithuanie.

Etaient absents les Ministres de Yougoslavie, excusé pour raison de santé, et de Tchéco-Slovaquie, en séjour à Prague.

On sait que la Hongrie n'a plus de représentant près le Saint-Siège.

(13) *Oss. Rom.*, 17 févr. 1949.

vel in hanc quoquo modo concurrerunt vel in posterum concurrent, si tamen sine eorum auxilio delictum non fuerit vel foret commissum, excommunicationem latae sententiae speciali modo Sedi Apostolicae reservatam — ad tramitem cann. 2343, § 2, n. 1 ; 2341 ; 2334, n. 2 ; 2209, §§ 1, 2, 3 — contraxisse vel contracturos, ipso iure infames — ad normam can. 2343, § 2, n. 2, — esse vel fore, ceterasque poenas pro qualitate delinquentium incurrissse vel incursuros ad normam sacrorum canonum Codicis Iuris Canonici.

Le 28 décembre 1949, la S. Congrégation Consistoriale (1) avait déclaré les peines encourues par ceux qui, en incarcérant le cardinal Mindszenty, s'étaient rendus coupables de sacrilège personnel à son égard (c. 2343, § 2) et avaient empêché l'exercice de sa juridiction ecclésiastique (c. 2343, n. 2). Ils avaient été frappés *ipso facto* d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège et atteints de la peine vindicative de l'infamie juridique (infamia iuris). Les conséquences de cette infamie juridique sont indiquées au c. 2294 : outre l'irrégularité (c. 984, n. 5), elle entraîne l'incapacité d'obtenir bénéfices et offices, d'accomplir « les actes ecclésiastiques légitimes » (comme, par exemple, les fonctions de parrain, c. 2256, n. 2), d'exercer des droits ou des charges ecclésiastiques, de prendre part active dans les fonctions du ministère sacré. Seul le Saint-Siège dispense de cette peine (c. 2295).

Mais, comme l'arrestation du cardinal Mindszenty a été suivie de citation et de comparution devant un tribunal laïc, un nouveau délit s'est ajouté aux précédents, celui de violation du privilège du for ecclésiastique (c. 2341 coll. c. 120). Ce délit commis contre un cardinal est puni également d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège.

On sait que le même sujet peut être frappé de plusieurs excommunications (c. 2244). Dans le cas présent, il peut donc y en avoir trois, pour certains des délinquants tout au moins.

Deux choses sont spécialement à noter dans la nouvelle déclaration de la S. Congrégation Consistoriale :

1°) L'attention attirée sur toutes les formes de complicité qui entraînent les mêmes peines. Le c. 2231 pose le principe général de la communauté de peine pour tous ceux dont il est fait mention au c. 2209, §§ 1-3, c'est-à-dire ceux qui concourent physiquement au même délit, ceux qui donnent l'ordre de l'accomplir, ceux qui y poussent et y collaborent de telle manière que sans leur intervention il n'aurait pas eu lieu.

Dans la déclaration actuelle, il est fait mention expresse de tous ceux qui ont donné l'ordre de procéder aux faits délictueux, peu importe leur condition ou leur dignité, de ceux dont la complicité était requise pour que le délit fût consommé, de ceux enfin qui ont exercé le rôle vraiment efficace dont nous parlions ci-dessus.

Il serait bien malaisé, à distance et dans les obscurités de cette affaire, d'indiquer tous ces délinquants. Mais, pour ne donner qu'un exemple, les policiers même subalternes qui ont procédé à l'arrestation n'échappent pas à la peine (au moins au for externe) ; même s'ils pouvaient objecter qu'ils ont agi sous l'empire d'une crainte grave de sanctions de la part de leurs chefs (c. 2229, § 3, n. 3).

2°) La « déclaration » des peines encourues *latae sententiae* est obligatoire lorsque le bien commun l'exige (c. 2223, § 4). On comprend aisément que le Saint-Siège ait stigmatisé une violation aussi grave des droits de l'Eglise. Mais à cette constatation pour le passé, s'ajoute comme une déclaration anticipée de la peine qu'encourront ceux qui à l'avenir prolongeront ces délits. Vu la condamnation à la détention perpétuelle, portée contre le cardinal Minds-

(1) *A.A.S.*, XLI, 1949, 31 ; *N.R.Th.*, 1949, 194.

zenty le 9 février 1949, trois jours avant la déclaration de la S. Congrégation Consistoriale, on peut prévoir de nouvelles violations de sa personne et de sa juridiction. Le Saint-Siège a jugé bon de prévenir des peines qu'encourraient ipso facto tous ceux qui à l'avenir seraient complices de l'aggression perpétrée.

Une dernière remarque. Si cette déclaration émane de la S. Congrégation Consistoriale, c'est, pensons-nous, parce qu'il s'agit de la personne d'un Cardinal et par conséquent d'une affaire d'une gravité extraordinaire. Lors du procès de Zagreb, c'est la S. Congrégation du Concile qui a déclaré les peines encourues par ceux qui avaient arrêté et condamné Mgr Stepinač (1).

E. Bergh, S. I.

S. CONGREGATION DU CONCILE

L'observation de la loi de l'abstinence et du jeûne. — (Décret du 28 janvier 1949. *A.A.S.*, XLI, 1949, 32).

Cum adversa rerum adiuncta, quae legem abstinentiae et ieiunii mense Decembri a. D. 1941 relaxandam suaserunt, fere ubique aliquantum remissa sint, adveniente propitio Anni Sancti tempore, pluribus postulantibus Excellentissimis Ordinariis, visum est ut saltem ex parte lex ipsa restauretur.

Quapropter Ss.mus Dominus Noster Pius divina Providentia Pp. XII decernere dignatus est pro omnibus fidelibus ritus latini, etiam pertinentibus ad Ordines et Congregationes Religiosas, facultatem Ordinariis concessam super praedictam legem dispensandi ita coarctari ut, a prima die proximae Sacrae Quadragesimae et donec aliter provideatur, abstinentia servetur singulis feriis sextis ; lex vero abstinentiae simul et ieiunii feria quarta Cinerum, feria sexta Maioris Hebdomadae, pervigiliis Assumptionis B.M.V. et Nativitatis D.N.I.C. ; benigne tamen indulgens ut diebus abstinentiae simul et ieiunii ova et lacticinia etiam mane et vespere ubique sumere liceat.

Locorum autem Ordinarii, qui nova hac legis abstinentiae et ieiunii moderatione utuntur, fideles hortari ne omittant, praesertim clericos, religiosos et religiosas, ut gravissimis hisce temporibus voluntaria christianae perfectionis exercitia nec non caritatis opera, maxime erga inopes et aegrotos, libenter addant, itemque ad mentem Summi Pontificis preces effundant.

Le 19 décembre 1941, un indult communiqué par la S. Congrégation pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires accordait, à cause de la guerre et pour la durée de celle-ci, aux Ordinaires de tout rite la faculté de dispenser leurs sujets, et même les religieux exempts, de l'obligation du jeûne et de l'abstinence, sauf le mercredi des Cendres et le Vendredi saint pour les fidèles de rite latin, ou deux jours au choix des Ordinaires pour les autres rites (2).

L'amélioration assez générale de la situation économique et la proximité de l'Année Sainte amènent un retour vers la discipline habituelle. En vertu du décret de la S. Congrégation du Concile du 28 janvier 1949 (3), l'abstinence

(1) *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, 401. — *N.R.Th.*, 1947, 309.
(2) *A.A.S.*, XXXIII, 1941, 516.
(3) Un décret parallèle de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, du 28 janvier 1949, impose la même discipline, selon cependant les lois de chaque rite, pour l'abstinence de tous les vendredis, l'abstinence et le jeûne du premier jour du grand carême, du vendredi saint, de la vigile de Noël — ou de l'Epiphanie dans le rite byzantin — et de la vigile de l'Assomption (*A.A.S.*, XLI, 1949, 31).

doit être rétablie tous les vendredis de l'année, le jeûne et l'abstinence le mercredi des Cendres, le Vendredi saint, aux vigiles de l'Assomption et de la Nativité. Les Ordinaires sont libres évidemment, selon les circonstances locales, de ne pas faire usage du pouvoir, qui leur reste, de dispenser de l'abstinence et du jeûne aux autres jours obligatoires d'après la loi générale (c. 1252).

Une mitigation du jeûne est concédée par le récent décret : il permet partout — ce qui, en Belgique (au moins pour les œufs), est une dérogation à la coutume sanctionnée par le c. 1251, § 1 — l'usage des œufs et du laitage au petit repas du matin et à la collation du soir, aux jours de jeûne et d'abstinence. Dans l'Eglise latine, la faculté n'est pas soumise à l'appréciation des Ordinaires, comme c'est le cas dans le décret correspondant de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale. Il est à peine besoin de noter que la faculté de prendre des œufs, le matin et le soir, rendra — à tous ceux qui seront en état de s'en procurer ! — sensiblement plus aisé le jeûne en ces quatre jours de l'année. Cela contribuera sans doute à commencer à remettre en pratique une loi ecclésiastique grave, dont les difficultés des temps et de multiples dispenses — raisonnables d'ailleurs — ont singulièrement énervé l'observance.

E. Bergh, S. I.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Décret sur la relation quinquennale. — (*A.A.S.*, XL, 1948, p. 378-381. Traduction française de la *Revue des Communautés religieuses*, 1949, n. 1).

« 25 ans et plus se sont écoulés depuis la publication du décret *Sancitum est*, du 8 mars 1922, qui prescrivait aux Supérieurs Généraux des Instituts religieux la relation quinquennale à envoyer au Saint-Siège (c. 510). L'expérience a clairement montré ce qui, dans ces prescriptions, semblait devoir être définitivement confirmé, ce qui devait y être ajouté, ce qui au contraire devait être supprimé ou corrigé, comme ce décret l'insinuait lui-même. Aussi, la Sacrée Congrégation des Religieux, dans sa séance plénière du 4 juillet 1947, a-t-elle statué ce qui suit :

I. Conformément au Code (c. 510), l'Abbé Primat, l'Abbé Supérieur d'une Congrégation monastique (c. 488, 8°), le Supérieur Général de tout Institut religieux et de toute Société de vie en commun sans vœux publics (c. 675), ainsi que le Supérieur Général de tout Institut Séculier de droit pontifical et le Président de toute Fédération de Maisons religieuses, de Sociétés de vie en commun ou d'Instituts Séculiers, et, à leur défaut, leurs Vicaires (c. 488, 8°) enverront tous les cinq ans au Saint-Siège, c'est-à-dire à cette S.C. des Religieux, une relation sur l'état de leur Institut religieux ou séculier, de leur Société ou de leur Fédération, même si l'année fixée pour l'envoi de ce rapport tombe, en tout ou en partie, dans les deux premières années de leur entrée en charge.

II. Les périodes quinquennales seront fixes et communes à tous, comme il a été dit ci-dessus (n. I) ; on continuera à les compter à partir du 1er janvier 1923.

III. L'ordre suivant sera observé dans l'envoi de ces relations :

1° Dans les Instituts religieux, les Sociétés de vie en commun, les Instituts séculiers et les Fédérations de droit pontifical d'hommes, enverront leur rapport :

la 1re année : les Chanoines Réguliers, les Moines et les Ordres militaires ;

la 2e année : les Mendiants, les Clercs et autres Réguliers ;

la 3e année : les Congrégations cléricales ;
la 4e année : les Congrégations laïques ;
la 5e année : les Sociétés de vie en commun, les Instituts Séculiers et les Fédérations.

2° Dans les Instituts religieux, les Sociétés de vie en commun, les Instituts séculiers et les Fédérations de droit pontifical de femmes, compte tenu du pays où se trouve en droit leur maison-mère, enverront leur relation :
la 1re année : les Supérieures religieuses d'Italie, d'Espagne et du Portugal ;
la 2e année : les Supérieures religieuses de France, de Belgique, des Pays-Bas, d'Angleterre et d'Irlande ;
la 3e année : les Supérieures religieuses des autres pays d'Europe ;
la 4e année : les Supérieures religieuses des pays d'Amérique ;
la 5e année : les Supérieures religieuses des autres parties du monde et en plus les Supérieures des Sociétés de vie en commun, des Instituts séculiers et des Fédérations de tout l'univers.

IV. Pour que cette S. Congrégation puisse se procurer les renseignements nécessaires, de façon certaine et authentique, sur tous ces Monastères et Maisons indépendants de droit pontifical, d'hommes et de femmes, que le c. 510 n'oblige pas à l'envoi d'une relation quinquennale, ainsi que sur les Congrégations, Sociétés de vie en commun et Instituts séculiers de droit diocésain, on observera les normes suivantes :

1° Les Supérieurs majeurs des Monastères ou Maisons indépendantes d'hommes qui, bien que de droit pontifical, ne font partie ni d'une Congrégation monastique ni d'une Fédération de maisons, enverront, aux époques et selon l'ordre défini ci-dessus (n. III, 1°), à l'Ordinaire du lieu, une relation sommaire de cette période de cinq ans, signée par eux et leurs propres Conseillers. L'Ordinaire veillera à transmettre à la S. Congrégation, dans l'année de la confection du document, un exemplaire de celui-ci, revêtu de sa signature et, le cas échéant, pourvu de ses remarques.

2° Les Supérieures majeures des Monastères de Moniales, d'accord avec leur propre Conseil, enverront, selon l'ordre fixé ci-dessus (III, 2°) pour les Supérieures Générales, une relation brève et concise de la période de cinq ans, signée par toutes, à l'Ordinaire du lieu, si elles lui sont soumises, ou sinon à leur Supérieur régulier. L'Ordinaire du lieu ou le Prélat régulier veillera soigneusement à transmettre à cette S. Congrégation, dans l'année de la confection du document, un exemplaire de celui-ci, revêtu de sa signature et, le cas échéant, pourvu de ses propres remarques.

3° Les Supérieurs Généraux des Congrégations, des Sociétés de vie en commun et des Instituts séculiers de droit diocésain présenteront aux époques et selon l'ordre défini ci-dessus (n. III, 1° et 2°) à l'Ordinaire du lieu où se trouve leur Maison-mère, une relation quinquennale, signée par eux et leur propre Conseil. L'Ordinaire du lieu n'omettra pas de communiquer cette relation aux Ordinaires des autres Maisons, et transmettra dans l'année, à cette Sacrée Congrégation, un exemplaire de celle-ci, revêtu de sa signature, en y ajoutant son propre jugement et celui des autres Ordinaires sur cette Congrégation, Société ou Institut séculier.

4° Les Maisons religieuses indépendantes et autonomes et les Maisons de Sociétés sans vœux ou d'Institut séculier, qui ne sont pas réunies en Fédérations, qu'elles soient de droit pontifical ou diocésain, remettront, selon l'ordre fixé ci-dessus (n. III, 1° et 2°), une relation quinquennale sommaire à l'Ordinaire du lieu. L'Ordinaire enverra de même, dans l'année, à cette S. Congrégation, un exemplaire de cette relation, revêtu de sa signature et, le cas échéant, pourvu de ses remarques.

V. Dans la rédaction de ces relations, tous les Instituts religieux, Congrégations monastiques, Sociétés de vie en commun, Instituts Séculiers et Fédérations de droit pontifical, même s'ils jouissent de l'exemption, suivront à la lettre le questionnaire qui sera proposé par cette S. Congrégation et leur sera directement envoyé.

Les Monastères de Moniales, les Maisons autonomes d'Instituts religieux, de Sociétés de vie en commun ou d'Instituts séculiers de droit pontifical, ainsi que les Congrégations, Sociétés et Instituts séculiers de droit diocésain, se serviront de formules plus brèves qui seront approuvées pour eux.

VI. Aux questions proposées, on sera tenu en conscience, selon la gravité de la chose, de donner toujours des réponses sincères et, dans la mesure du possible, aussi complètes que le permettront de soigneuses informations préalables. Si sur les points qui paraissent essentiels les réponses faisaient défaut ou apparaissaient douteuses ou peu sûres, cette S. Congrégation se chargera d'office de les compléter de la manière qu'elle jugera la plus opportune, sans exclure, s'il le faut, une enquête menée directement par ses soins.

VII. Avant que le Supérieur et chacun des Conseillers ou Assistants ne signe, en vertu de son office, cette relation, ils devront l'avoir d'abord mûrement examinée en particulier et en commun.

Dans les Instituts religieux, les Sociétés de vie en commun, les Instituts séculiers et les Fédérations de droit pontifical de femmes, la Supérieure générale transmettra la relation signée par elle et son Conseil à l'Ordinaire du lieu de la Maison Généralice, pour que celui-ci, conformément au droit (c. 510), puisse y apposer sa signature ; la Supérieure Générale veillera à renvoyer à temps à cette S. Congrégation la relation signée par l'Ordinaire du lieu.

VIII. Si l'un des Supérieurs ou des Conseillers, auxquels incombe le devoir de signer la relation, trouve à y objecter un point d'importance, qui n'a pu être modifié selon son désir, ou estime devoir en tout cas communiquer à cette S. Congrégation quelque chose à son sujet, il pourra le faire par lettre privée et, suivant les cas, il y sera tenu en conscience par les devoirs de son office. Toutefois, qu'il se souvienne de sa condition et sache clairement que sa conscience se chargerait d'une faute grave, s'il se risquait, dans ces lettres secrètes, à exposer quoi que ce soit d'étranger à la vérité.

IX. A la fin de chaque année, qu'ils soient de droit pontifical ou diocésain, tous les Instituts religieux, les Sociétés de vie en commun, les Instituts séculiers et les Fédérations enverront directement à la S.C. des Religieux des relevés annuels, conformes aux schémas contenus dans les formules que cette S. Congrégation doit rédiger et leur envoyer, sur les points principaux concernant l'état des personnes, des œuvres ou des autres sujets qui paraîtront plus importants à cette S. Congrégation ou aux Supérieurs.

Sa Sainteté Pie XII, dans l'audience accordée au Secrétaire soussigné de la S.C. des Religieux, le 9 juillet 1947, a approuvé la teneur du présent décret et a donné ordre de le rendre public et de le faire observer par tous, sans qu'aucune prescription contraire puisse lui être opposée.

✠ Fr. L. H. Pasetto, Secrétaire.

L'on aura remarqué, à la lecture de ce décret, qu'il étend sensiblement les prescriptions du c. 510 sur la relation quinquennale à faire au Saint-Siège par les Supérieurs des Instituts religieux. Obligatoire jusqu'ici uniquement dans les Ordres et Congrégations de droit pontifical, elle le devient dans toutes les Congrégations diocésaines, pour les Monastères sui iuris, les Maisons autonomes, même non rattachées à une Congrégation monastique ou à une Fédération.

De plus, il est fait mention expresse des Sociétés de vie en commun (c. 673), dont il était implicitement question naguère (c. 675 coll. c. 510), et des Instituts séculiers, qu'ils soient les uns et les autres de droit pontifical ou de droit diocésain.

Le décret annonce l'envoi de formules adaptées aux différents cas, et plus brèves pour les Maisons indépendantes et les Congrégations et Instituts diocésains. Dans ces cas, les Ordinaires locaux auront à joindre leurs remarques au rapport des Supérieurs. L'on ne pourra se former une idée exacte de la portée du décret que lorsqu'on connaîtra le texte des questionnaires officiels. L'on verra alors les points sur lesquels le Saint-Siège désire être particulièrement renseigné ; il est assez probable que les questions de formation et d'administration temporelle retiendront spécialement son attention. L'universalité de l'obligation de la relation va permettre à la S. C. des Religieux de se rendre compte de la situation des différentes formes des états canoniques de perfection. Religions proprement dites, Sociétés de vie commune, Instituts séculiers sont étroitement unis dans ce décret, comme ils le furent dans la Constitution *Provida Mater* du 2 février 1947 (1).

Pratiquement, il n'existait pas à Rome d'office statistique général de la vie religieuse, notamment pour ce qui regarde les Congrégations diocésaines. La chose va devenir possible, surtout que le nouveau décret prévoit (n. IX), outre la relation quinquennale, l'envoi annuel de renseignements concernant surtout le personnel et les œuvres.

E. Bergh, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Décret « Urbis et Orbis » sur la célébration de deux messes le dimanche de la Passion cette année (12 février 1949, A.A.S., XLI, 1949, 83).

Quum nuperrime Sanctissimus Dominus Noster PIUS PAPA XII « Apostolica Sua Adhortatione » diei 11 februarii currentis anni, ad exsecrabile atheismi crimen profligandum, ad scelestae impietati vallum et remedium parandum et ad nostrae aetatis peccata impietatemque expianda, die Dominica de Passione huius anni alteram Missam votivam « Pro remissione peccatorum » litare sacerdotibus omnibus permiserit, Sacra Rituum Congregatio, de ipsius Sanctissimi Domini Nostri mandato haec servanda declarat :

Sacerdotes omnes, qui binas illas Missas celebrare voluerint, primam litent de Passione, uti in Missali Romano, cum oratione pro Papa, ob quinquagesimum annum ab Eius inito sacerdotio ; alteram votivam « Pro remissione peccatorum » quae invenitur inter Missas votivas Missalis Romani, absque ulla commemoratione etiam Dominicae, cum Credo et Praefatione de Passione : servatis de cetero Rubricis quoad calicis purificationem.

Qui vero unam tantum Missam celebrat, ea sit de Dominica Passionis, addita orationi diei commemoratione Missae votivae « Pro remissione peccatorum » sub unica conclusione, et oratione pro Papa, cum Evangelio S. Ioannis in fine.

Servatis de cetero Rubricis, nec non peculiaribus Ritibus Ordinum propriis. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

S.S. Pie XII ayant permis à tous les prêtres de biner le jour de la Passion (3 avril), la S.R.C. par le décret ci-dessus précise les conditions de cette double célébration.

1) Elle rappelle les prescriptions courantes pour la purification du calice.

(1) *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 114 ; *N.R.Th.*, 1947, p. 417.

2) La première (1) messe sera celle de la Passion telle qu'elle se trouve au Missel ; on y ajoutera, après les oraisons prescrites par les rubriques, celle pour le Pape à l'occasion de son jubilé de 50 ans de prêtrise. En pratique, sauf dans les églises où l'on devrait faire mémoire d'une fête propre, on pourra se contenter de l'oraison pour le Pape dite sous la seconde conclusion (2). On omettra de plus l'*imperata* à moins qu'elle ne soit *pro re gravi* (3).

3) La seconde messe sera la messe votive « Pour la rémission des péchés » (4). Elle se célébrera en violet avec une seule oraison, le *Credo* et la Préface de la Passion. Les prières prescrites par Léon XIII après les messes basses pourront être omises (5).

4) Aux prêtres qui n'utiliseront pas ce privilège, obligation est faite de commémorer la messe « pour la rémission des péchés » à la manière d'une messe votive solennelle empêchée. C'est pourquoi ils devront en ajouter l'oraison à celle de la messe de la Passion *sous la première conclusion* ; puis ils diront sous la seconde conclusion l'oraison « *Pro Papa* » (6) ; mais ils garderont le dernier évangile « *In principio* » parce que les messes votives *ad diversa* n'ont point d'évangile propre (7).

5) L'intention à laquelle doit être célébrée cette seconde messe a été fixée par le Saint Père lui-même : elle sera célébrée à ses intentions, « à moins qu'il ne faille la célébrer aux intentions de l'Evêque ou pour le peuple » (8). Le second terme est clair : il s'agit de la messe que les pasteurs sont tenus d'offrir le dimanche « *pro grege* ». Le premier nous paraît faire allusion aux privilèges accordés à certains Ordinaires d'imposer, en autorisant à biner, une célébration dont le *stipendium* devra être transmis à l'Evêché.

P.S. Par un avis du 4 mars 1949, la S.R.C. a fait savoir aux prêtres jouissant du privilège de célébrer quotidiennement la messe de la S. Vierge ou une autre messe votive qu'ils pouvaient, le 3 avril, dire deux fois cette messe.

L. Renwart, S. I.

---

(1) Il ne nous semble pas que ceci doive s'interpréter d'une obligation de dire cette messe *avant* la messe « pour la rémission des péchés ». Il nous paraît dans la ligne des intentions pontificales que l'on célèbre la messe « pour la rémission des péchés » à l'heure la plus adaptée à une participation nombreuse des fidèles.

(2) *Add. et Var. in Rub. Miss.*, VI, 4 : en pareil cas, on satisfait par une seule oraison, l'*imperata*, à la double obligation de l'*imperata* et des rubriques, de dire l'oraison *Ecclesiae* ou *Pro Papa* comme oraison du Temps ; mais rien n'oblige à user de ce privilège.

(3) *Add. et Var. in Rub. Miss., ibid.* (dimanche majeur).

(4) On la trouve en fin du Missel parmi les *Missae votivae ad diversa*.

(5) Cfr S.R.C. n° 3697 ad 7 et 4271 ad 2 : c'est une messe assimilée aux votives solennelles.

(6) L'oraison du Temps tombe en effet par suite de la commémoraison (cfr *Add. et Var. in Rub. Miss.*, VI, 1).

(7) S.R.C. n° 4369, II.

(8) Exhortation apostolique *Conflictatio bonorum* du 11 février 1949, vers la fin. Voir ci-dessus, p. 309.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE HISTORIQUE

Moyen âge

C. W. Jones. — *Bedae Opera de Temporibus.* Coll. The Mediaeval Academy of America, n° 41. Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1943, 26 × 18 cm., xiv-416 p. Prix : 8 $.

Cette magistrale édition (p. 173-325), précédée d'une solide introduction sur l'élaboration du calendrier ecclésiastique (p. 3-122), et sur les œuvres de chronologie du Vénérable Bède (p. 123-172), fait honneur à la fois à son savant éditeur et au laborieux auteur des *Opera de temporibus*. Elle se place dignement à côté de celle des *Opera historica* du regretté Charles Plummer, parue il y a cinquante ans (1896). Sans entrer dans les détails trop techniques, étrangers à la nature des comptes rendus de la revue, il faut détacher deux ou trois grands traits des minutieuses recherches de M. Jones : non seulement, elles intéressent de près les substructions mêmes de l'édition, mais elles ont leur répercussion inattendue dans le développement de la culture européenne.

C'est d'abord le grand nombre des manuscrits conservés : cent trente-six, dont 104 réservés pour l'établissement critique du texte, sont soumis à un examen détaillé. Mais tous sont des manuscrits continentaux, du IX^e^ siècle et suivants, pas un d'Angleterre, pas un contemporain de la génération de Bède († 735) ; ce qui rend difficile la reconstitution de la transmission depuis l'origine, et ils présentent tous une physionomie à forte ressemblance. Cette diffusion immédiate atteste le succès de l'œuvre ; rien d'étonnant, le calendrier ecclésiastique a servi de norme à toute la vie civile et religieuse des médiévaux, et de trame à la composition de l'histoire locale, puis régionale, issue des tables pascales. Un troisième trait est celui des sources de Bède : problème scientifique en soi déjà très intéressant, problème historique aussi, étroitement lié à l'élaboration de la culture médiévale, à l'histoire de l'éducation, à la répartition des apports très considérables fournis par les groupes irlandais et ceux du Northumberland. Sur une matière en soi assez sèche, la lecture du beau travail de M. Jones, œuvre de persévérante patience et d'érudition personnelle, est à la base de considérations de portée générale, qu'il vaut la peine de souligner.

J. de Ghellinck, S. I.

A. M. Landgraf. — *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik.* Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1948, 22 × 14 cm., 144 p. Prix : cart. 6 Mk.

Pour peu qu'on ait pris contact avec l'énorme production scientifique de Mgr Landgraf, on ne s'étonnera pas de la somme de renseignements contenue dans cette précieuse *Einführung*. Ce qu'il nous donne aujourd'hui en un peu moins de 150 pages est une espèce d'introduction, d'allure surtout bibliographique ou documentaire, où nous trouvons le fruit de vingt années de recherches sur la théologie du XII^e^ siècle, dispersées dans plus de cinquante articles de revues et une demi-douzaine de volumes. Trois sections composent tout le livre. D'abord quelques idées générales sur le développement théologique du XII^e^ siècle, sa notion, ses problèmes, ses caractéristiques, ses lois (pp. 9-33) ; puis, les divers genres littéraires (pp. 34-50) de la scolastique primitive : monographies, collections de sentences, commentaires bibliques, *Quaestiones*, œuvres systématiques, recueils de sermons, *Distinctiones*, œuvres ca-

noniques. Une troisième section (pp. 51-137), à peu près les deux tiers du volume, donne la partie analytique, c'est-à-dire une riche bibliographie principalement représentée par de l'inédit, sur les grandes écoles du XII[e] siècle, surtout de la première moitié de ce siècle. Sous ce rapport, les services rendus à tous les chercheurs par une nomenclature extraordinairement riche de manuscrits. malgré leur description un peu sobre parfois, seront avantageusement appréciés : ce qui assure à l'œuvre une très heureuse influence sur le développement des recherches. Il est regrettable que la table alphabétique ne se soit pas augmentée d'une liste des manuscrits, qui eût mieux fait juger de l'étendue de la documentation consultée, ou utilisée, et qui surtout aurait facilité mieux encore la consultation et les recherches ultérieures. Nous ne nous attarderons pas à relever l'une ou l'autre petite inexactitude de détail, inévitable en pareilles richesses de données. De côté et d'autre aussi on pourra désirer un peu moins de brièveté dans les aperçus généraux ou dans les précisions chronologiques. L'œuvre est trop utile et précieuse en renseignements et en considérations du meilleur aloi, pour que nous nous attardions à ces menues remarques. J. de Ghellinck, S. I.

S. Anselmus, archiepiscopus cantuariensis. — *Opera omnia*, t. II. Recens. F. S. Schmitt, O.S.B. Edimbourg, Nelson & Sons, 1946, 31 × 24 cm., 288 p. Prix : 2,2 Livres anglaises.

Publié jadis à Rome en 1940, et repris comme toute l'édition, par la Maison Thomas Nelson d'Edimbourg en 1946, ce deuxième volume contient les traités théologiques composés après l'élévation au siège de Cantorbéry : l'*Epistola de Incarnatione Verbi* (p. 1), le *Cur Deus homo* (p. 37), le *De originali peccato* (p. 135), le *De processione Spiritus sancti*, avec les *Epistolae* sur les sacrements, relatives aux discussions avec les Grecs ou d'autres, et le *De concordia gratiae* (p. 243). C'est dire l'importance de ce beau volume et son intérêt pour les théologiens. Mais, comme l'a fait remarquer la revue pour les volumes précédents, il faudra attendre le quatrième volume pour se faire une idée complète de la position prise par l'éditeur vis-à-vis des manuscrits ; trois planches phototypiques figurent aux pages 12, 176 et 230. Comme introduction critique, le volume se contente de rappeler pour chacun de ces traités les études publiées précédemment par le P. Schmitt, surtout dans la *Revue bénédictine*, et dans le *Florilegium Patristicum*. Pour l'*Epistola de Incarnatione*, l'apparat critique ajoute les variantes entre la toute première recension et la troisième recension de la seconde rédaction ; de même, pour les parties du *De Concordia* qui constituent une première recension. Ce qui est intéressant, c'est que l'apparat critique, moins chargé que celui de Gerberon, est accompagné non seulement des références aux citations, surtout bibliques, mais aussi du texte des *loci paralleli* pris aux auteurs auxquels la pensée anselmienne fait allusion. Augustin, comme on pouvait s'y attendre, intervient fréquemment, surtout dans le *Cur Deus Homo*, avec Grégoire ; de même dans le *De processione*, mais ici, avec saint Fulgence et Ratramne de Corbie ; l'*Epistola de sacramento altaris* voit souvent figurer des extraits du cardinal Humbert. L'édition se présente sous une forme imposante et élégante, comme on l'a dit pour le premier volume. En attendant les prolégomènes, nécessaires pour un jugement plus complet, bornons-nous à dire que les notes de Gerberon n'avaient pas de références patristiques et que chez le nouvel éditeur les témoins choisis comme base de son texte datent souvent, pour certains traités même presque uniquement, du début du XII[e] siècle. Comme Gerberon, il recourt au texte de Jumièges, mais il a utilisé beaucoup plus que lui des manuscrits d'Angleterre. J. de Ghellinck, S. I.

S. Anselmus, Cantuariensis archiepiscopus. — *Opera omnia*, t. III : *Orationes sive meditationes necnon epistolarum librum primum*. Rec. F. S. Schmitt, O.S.B. Londres, Nelson and Sons, 1946, 31 × 23 cm., xvi-298 p. Prix : 2/2 Livres.

Retardé par les événements, le troisième volume de cette édition monumentale, précédemment louée par la revue (t. LXVI, 1939, p. 616-618), était prêt à Rome déjà en mai 1943, mais n'a pu sortir de presse qu'en 1946, à Edimbourg. Il comprend les *Orationes et Meditationes*, dont l'éditeur avait donné une introduction critique dans les *Miscellanea Mercati* (Revue, t. LXIX, 1947, p. 962), et le premier livre des *Epistolae* (jadis 1675 et 1721, livres I et II), c'est-à-dire celles qui sont antérieures à l'épiscopat, entre 1070 et 1093. Dans la lointaine élaboration de ce volume, le rôle du regretté André Wilmart, décédé le jour de la saint Anselme 1941 et religieusement rappelé dans la dédicace, a été considérable depuis quinze ans. La partie des prières et des méditations, qu'il avait préparée pour l'édition, a dû être assez profondément remaniée pour pouvoir être adaptée aux règles suivies dans le premier volume ; là, la part de dom Schmitt redevient prépondérante. Les 500 pages de la partie ascético-parénétique du volume CLVIII de Migne se réduisent cette fois à moins de cent pages d'œuvres authentiques. La recension du texte jadis imprimé par dom Wilmart n'a pas souvent été affectée par l'adjonction d'un manuscrit de la Bodléienne, originaire de Troarn et datant de 1085 environ. Le travail de classement des lettres et de leurs manuscrits s'appuie aussi, avec quelques modifications, sur la foncière étude de dom Wilmart, parue en 1931 dans la *Revue Bénédictine* et complétée et enrichie par dom Schmitt, dans la même revue en 1931 et 1936 ; ainsi s'ajoutent une dizaine de lettres, et une soixantaine d'autres, trouvées après coup par Gerberon (1675), passent des livres II-IV au livre I. L'édition des textes, fort soignée, à l'aide d'une dizaine de manuscrits du XII^e^ siècle, souvent du début de ce siècle, est de dom Schmitt. Dans les notes, l'éditeur n'a plus l'occasion d'indiquer les rédactions successives précédant la définitive, ce qui était une nouveauté intéressante dans l'apparat des deux premiers volumes, car Anselme avait remanié ses opuscules. Mais les modifications occasionnelles apportées ensuite par Anselme à ses lettres sont rejetées dans les variantes, à bon droit, la première rédaction étant cette fois la vraie. Il n'y avait plus lieu non plus de signaler aussi fréquemment les recours ou les allusions à saint Augustin et à d'autres auteurs ; mais par contre, l'éditeur a soin d'indiquer les passages que dans ses lettres Anselme empruntait couramment à ses autres ouvrages. Partout, se retrouve la marque du profond connaisseur de tout ce qui regarde l'activité d'Anselme et de ses correspondants. Pourquoi ne pas avoir donné dans une double table les deux concordances entre l'ancien ordre et le nouveau ? Il faudra attendre le dernier volume pour comparer les principes de cette édition avec ceux de Gerberon, dont l'éditeur actuel a plus d'une fois signalé les fautes, et pour apprécier la vraie place de l'éditeur de 1675-1721, jugé parfois moins défavorablement. Mais, dès maintenant l'on peut dire que ce troisième volume, luxueusement présenté comme le premier, continue dignement le monument élevé à la gloire de saint Anselme.

J. de Ghellinck, S. I.

R. Ch. Dhont, O.F.M. — *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine.* Coll. Études de science religieuse, n° V. Paris, Édit. franciscaines, 1946, 17 × 25 cm., XIV-332 p. Prix : 420 frs franç.

Vigoureux exposé des appuis historiques d'une thèse chère à l'école franciscaine, à laquelle la question du salut des infidèles, plus étudiée que jamais, apporte une nouvelle actualité d'une répercussion tout apostolique. L'auteur a le mérite de poser nettement le problème : la grâce est-elle à ce point gratuite que les œuvres de l'homme n'aient aucune part dans sa préparation ? et il signale les deux courants antagonistes du XIII^e^ siècle qui se manifestent dans la réponse. Il a le mérite aussi d'envisager toute la question dès ses origines, avec les réponses que suggèrent l'ancien Testament, puis le Nouveau, et les Pères (p. 23) : vaste revue, en un coup d'œil rapide, sur les Grecs, les Latins préaugustiniens, les augustiniens, avec les avantages et les inconvénients du système. Tout est centré ensuite autour de l'école franciscaine, la

préparation de la réponse de cette école durant la période préscolastique, en général augustinienne (p. 53) ; la formation de l'école (p. 129) avec ses initiateurs comme Alexandre de Hales, Eudes Rigauld et le groupe de saint Bonaventure ; puis, la fixation de cette école (p. 255), avec les positions antagonistes du thomisme et de Duns Scot. Ce n'est pas un plaidoyer, c'est une étude, que l'auteur a voulu rendre la plus objective possible, en recourant à toutes les sources d'information et en relevant avec soin tous les indices, scripturaires et patristiques, textes anciens et explications modernes, qui rentraient dans son sujet. Il l'a faite très vaste aussi, c'est un autre avantage. Mais cette richesse et cette extension, qui équivaut à tout un livre d'histoire des doctrines, risque de faire passer un peu vite sur certains points ; ainsi, nous ne voyons pas assez les réponses fournies par les commentaires sur saint Paul si abondants au XII[e] siècle : les origines des décrets d'Orange ne sont pas décrites, la tendance de l'*Ambrosiaster* est passée sous silence ; les explications des théologiens modernes s'appuient sur des présupposés qui introduisent dans leur terminologie, en apparence identique, des nuances diverses. D'autre part, l'auteur le regrette, cet examen a dû se contenter, vu les circonstances, des textes imprimés. Il en a tiré excellemment parti, mais forcément incomplet ; car même pour ceux-ci, toute l'œuvre de ces écrivains n'a pu être examinée, à fortiori, pour les autres qui auraient aidé à rétablir toute la filière. Néanmoins, malgré les discussions que susciteront certaines pages, l'ouvrage très intéressant, très sérieusement et très loyalement composé, est une sérieuse contribution à la solution de ce captivant problème.

J. de Ghellinck, S. I.

Owen J. Blum, O.F.M. — *St Peter Damian : His Teaching on the Spiritual Life*. Coll. Studies in Mediaeval History. New Series, X, Washington, The Catholic University of America Press, 1947, 23 × 15 cm., VIII-224 p.

Un des meilleurs volumes, personnel et clairvoyant, paru jusqu'ici dans les copieuses séries de la « Catholic University ». Il a pour objet la spiritualité de Pierre Damien, auquel les études contemporaines ont donné un renouveau d'actualité et, dans la galerie des auteurs spirituels, une place de choix, qui risquait d'être éclipsée par le rôle en vue joué par Damien dans la réforme appelée grégorienne. Après deux chapitres, qu'il aurait dû intituler « Introduction », sur la biographie (p. 1) et sur les œuvres (p. 37) de Damien, l'auteur groupe en quatre chapitres les principales matières qui se partagent l'activité littéraire de Damien dans les questions spirituelles : les fondements (p. 72), la vie de pénitence (p. 104), la vie de vertu (p. 135), la perfection dans le monde (p. 169), répartition qui a l'avantage de se prêter à un classement des principales questions touchées de la doctrine, mais pas toujours sans complications. Volontiers, on verrait s'y ajouter un cinquième chapitre, qui mettrait à part et dans un relief plus saillant encore le rôle de certaines doctrines spirituelles et de toute l'œuvre de Damien, dans le mouvement de réforme générale de l'Eglise, des moines, du clergé et des fidèles, notamment dans les rapports entre la vie cénobitique, monastique, canoniale et pastorale, un des problèmes rencontré alors par tous les réformateurs et renouvelé par les études d'aujourd'hui. Il fait bien ressortir les points d'attache de Damien avec la règle bénédictine. Il y a trop souvent dans les notes des résultats de discussions qui pourraient trouver place dans le texte, carence par-ci par-là d'une explication complète des hésitations ou des contradictions dans la pensée de Damien, par exemple sur la culture profane malgré de bonnes pages sur la matière (p. 129-134), pour les trois puissances de l'âme (p. 81), pour la série des péchés capitaux (p. 82), pour les suspicions de l'authenticité des Décrétales (p. 173-174), pour l'explication de l'origine du mot *métanoia* (p. 115 et 157), pour l'*ancilla theologiae*, qui aurait pu s'éclairer par Grabmann. Quelques appendices ferment avantageusement le volume ; mais le premier d'entre eux n'est que le résultat de Fr. Neukirk. A la table des matières, il aurait fallu mentionner le droit canonique et ajouter

une table des citations prises aux opuscules intelligemment utilisés. Mais ces remarques montrent l'importance que nous reconnaissons à ces pages, sans rien enlever aux éloges mérités par ce bon et solide travail.

J. de Ghellinck, S. I.

J. Leclercq. — *La spiritualité de Pierre de Celle.* Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, n° VII. Paris, Vrin, 1946, 26 × 17 cm., 246 p. Prix : 300 frs.

J. Lecamp et J. P. Bonnes. — *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle. Jean de Fécamp.* Même coll., n° IX. Ibidem, 236 p. Prix : 230 frs.

F. Petit. — *La spiritualité des prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles.* Même coll., n° X. Ibidem, 1947, 298 p.

Ces trois volumes, avec celui de J. Owen Blum sur l'enseignement spirituel de Pierre Damien analysé ci-dessus, nous reportent à un moment de l'histoire de l'Eglise spécialement riche en initiatives spirituelles ; car il est traversé par les courants divers d'apostolat et de sanctification personnelle, entre lesquels se partagent les directives, nouvelles ou anciennes, de la vie sacerdotale, canoniale et monastique.

Ecrit avec une sympathie qui a su mettre en valeur tous les mérites de son héros, parfois peut-être en les accentuant, le livre de dom J. Leclercq fait revivre un personnage intéressant, qui méritait d'être connu et apprécié. Le portrait très vivant qu'il en trace, dans la variété de ses œuvres spirituelles, lettres, entretiens, opuscules scripturaires et monastiques (p. 15-46), dans sa psychologie mystique, qui fait, nous dit-il, l'unité de son œuvre (p. 47-74), dans sa doctrine spirituelle et son idée de la vie contemplative (p. 75-138), est suivi d'un chapitre en guise de conclusion, qui résume tous ces traits en faisant de Pierre de Celle un représentant qualifié de la tradition monastique. La seconde moitié du volume contient l'édition de quatre ouvrages inédits : *De Tabernaculo Moysi,* avec un fragment *In Ruth,* le *De puritate,* le *De conscientia* et le *De afflictione et lectione* (p. 147-240). On y voudrait plus de renseignements sur les règles suivies pour l'édition de ces écrits, sur leurs témoins, leur genèse et leurs variantes, sur leur diffusion, bref une introduction critique plus précise et plus complète que les quelques pages du chapitre I, consacrées à ces œuvres de Pierre de Celle. L'auteur suppose beaucoup de choses connues, avec une prédilection marquée pour les vues générales et les constructions d'ensemble dans lesquelles il place son héros, pour les rapprochements et les réflexions sur de multiples objets, qui dénotent un esprit toujours en éveil, doué de spontanéité comme aussi de promptitude de généralisation. Le livre, écrit intelligemment, y gagne en intérêt ; nous n'oserions pas dire qu'il en est toujours de même pour la clarté et pour l'exactitude de chacune des appréciations. Par-ci par-là, la précision devrait être plus poussée ; plus d'une affirmation ne dépasse pas la valeur d'une hypothèse. La lecture du livre laisse plus d'une fois une impression de vague, que ne compense pas le grand nombre d'idées théoriques, de réflexions générales ou de rapprochements hardis, qu'il évoque ou suggère occasionnellement, sur la vie contemplative ou active, sur les caractéristiques monastiques, sur l'expérience de la grâce, sur la mystique, la méditation, la prière et autres objets. Le volume montre parfaitement l'impression qu'a produite sur son auteur la lecture de Pierre de Celle; la psychologie de l'auteur s'y révèle autant peut-être que celle de son héros. Il en est résulté des pages remplies d'une admiration, qui serait plus facilement et plus entièrement partagée si elle s'appuyait sur des données fournies avec plus de netteté. Pierre de Celle n'est pas non plus un saint Bernard, ni un Claudel (p. 53). Quelques fautes d'impression (p. 98, permiées), de ponctuation (p. 253, l. 22), d'identification (p. 94, P. le Mangeur ?), d'interprétation (p. 125, n. 5 et p. 42, communion fréquente, pour les prêtres ; p. 93, sur les auteurs mentionnés *et* lus), sont à éviter dans une prochaine édition.

Plus amplement documenté et souvent plus précis, le volume sur Jean de Fécamp († 1078) contient lui aussi de précieux textes (p. 109-230) inédits, ou jadis édités sans critique (*Confessio theologica, Lamentatio miselli,* etc.), et une bonne introduction sous la forme d'une étude littéraire et doctrinale (p. 13-106), qui passe en revue l'homme et l'écrivain (p. 13-52), puis le maître de spiritualité (p. 53-106). Le sous-titre placé en vedette en est le programme résumé : c'est une résurrection, que nous présente ce volume des plus utiles pour l'histoire de la spiritualité en général, et spécialement pour combler le vide qui séparait les deux grands noms de Grégoire le Grand et de saint Bernard. Sur ces cinq ou six cents ans d'intervalle, on avait peu de lumière. Dom Wilmart avait commencé le défrichement et tracé les grandes lignes ; ses confrères ont pu utiliser son tracé, mais en leur apportant plus d'un redressement, surtout pour la *Lamentatio* et les livrets de prières. L'édition s'est contentée à dessein des témoins anciens, qui donnent la teneur originale de la *Confessio theologica* (p. 109-182) sans les remaniements et déformations ultérieures ; on ne peut qu'approuver ce principe. Mais pour suivre le développement de la spiritualité et l'évolution des tendances, il eût été avantageux d'avoir ces textes au moins en appendice. On voit tout de suite l'intérêt de cette étude sur ce « maître de vie spirituelle » pour l'histoire de la spiritualité au XI[e] siècle. Tous les problèmes n'y sont pas totalement éclaircis ; mais les jalons sont posés, la lumière déjà projetée a dissipé beaucoup d'ombres, la dépendance vis-à-vis de saint Augustin et de saint Grégoire et d'autres, souvent textuelle, est bien établie. Des explications présentées, toutes ne sont pas définitives, parfois aussi, la paraphrase de la pensée de l'auteur laisse quelque doute sur la valeur de ses appuis ; c'est trop tôt d'ailleurs pour déterminer chacune des filières de la piété, ou pour dessiner fermement les cadres de cette histoire. Il faudrait aussi une comparaison plus poussée avec Pierre Damien, cité une fois, avec Anselme de Cantorbéry, qui revient plus souvent, avec Ambroise du Vulturne, qui n'apparaît que pour un point de détail. La crise de cénobitisme et le mouvement érémitique gagneraient à être étudiés de plus près. Sur les recueils de prière liturgique et privée, on trouve de bons développements ; le filon découvert par dom Wilmart a été fécond et on pourra l'exploiter davantage. La symétrie (p. 222) des expressions *vorde, ore,* n'est pas propre à Jean seul ; Godescalc et Théodule l'ont aussi dans leurs vers. Le volume est le fruit d'une ample et fructueuse collaboration, qui s'affirme avec ses avantages ; parfois cependant, elle ne semble pas avoir favorisé la clarté de la présentation de certaines données, excellentes, mais trop déjetées ou disséminées, par exemple sur la *Confessio theologica* et la *Confessio fidei,* leurs relations, leur utilisation posthume remaniée, augmentée, transformée dans plusieurs pseudépigraphes célèbres (Augustin, Cassien, Alcuin). La collaboration se laisse aussi deviner dans un certain manque d'unité de note et de ton. Il s'y rencontre des pages pleines d'admiration mélangée d'enthousiasme, d'autres plus soucieuses de documentation, quelques-unes avides de construction. Mais dans l'ensemble et dans beaucoup de ses parties, le livre est à louer ; il fait grandement avancer notre connaissance de la spiritualité chrétienne au siècle de Grégoire VII.

De portée beaucoup plus étendue et de matière beaucoup plus vaste, sagement répartie, dans un cadre à trois sections qui se complètent l'une l'autre, le volume sur la spiritualité des Prémontrés apporte une très précieuse contribution à l'histoire de l'ascèse monastique et de la sainteté sacerdotale dans leurs rapports avec la vie apostolique : contribution d'autant plus digne d'éloges qu'elle éclaire une phase de la vie de l'Eglise singulièrement intéressante par ses essais de réforme chrétienne et ses efforts d'adaptation, pas toujours sans conflits douloureux, de la vie contemplative aux besoins de l'apostolat chez les fidèles. Spécialement étudié depuis quelques années seulement, le sujet se révèle beaucoup plus important qu'on ne le croyait jusqu'ici et, à ce titre encore, le livre du chanoine P. Petit mérite d'être lu et étudié. Pour lui, les chanoines réguliers établissent un lien de transition entre les formes anciennes de l'ascétisme chrétien et l'institution des Ordres mendiants. Avec une modestie qui l'honore, il ne prétend pas présenter une synthèse ; son livre la prépare et en fournit les éléments. D'abord le développement historique en une

suite de chapitres qui marquent quelques traits de l'évolution : l'ordre canonial avant saint Norbert (p. 11), les idées spirituelles de saint Norbert (p. 21), ses premiers disciples (p. 44), les héros du mouvement apostolique (p. 65), l'esprit de la croisade (p. 79), les écrivains (p. 91), l'épanouissement de la tendresse p. 102). On aurait pu faire remarquer que les Cisterciens présentaient ce même dernier trait et que l'esprit de la croisade a produit chez eux aussi des résultats dont se plaignaient les esprits clairvoyants. Tout cet ensemble n'est pas unifié ; ce sont des aspects divers que présente l'évolution historique de l'Ordre, et que l'auteur a tâché de présenter objectivement. Pour beaucoup, ce sera une révélation, notamment la biographie et les caractéristiques de plusieurs personnages influents, de la bienheureuse Bronislave par exemple, et le genre des dévotions préférées. La deuxième partie (p. 129-196) est intitulée les grandes synthèses et expose, d'après leurs œuvres, les idées de Philippe de Bonne Espérance et d'Adam Scot, celui-ci devenu chartreux ensuite (1189-1214), qui sont les deux meilleurs écrivains de l'Ordre : synthèses encore incomplètes, trop proches du moment de la fondation et qui par suite n'ont pu s'éclairer des tendances ultérieurement révélées par le développement de l'Ordre. Il y aurait eu lieu d'insister davantage, soit dans cette partie soit dans la précédente, sur la tendance primitive des réformateurs, communs à beaucoup d'essais épars, aspirations érémitiques, exercice de la vie pauvre et du travail des mains, avant l'adaptation à l'apostolat, qui marque un stade ultérieur de l'évolution. C'est le tableau de la vie norbertine, que s'essaie de reconstituer la troisième partie (p. 197-266), tel que le révèlent les écrits des contemporains du fondateur et les développements apportés par leurs disciples : tâche épineuse, que compliquait la triple difficulté de centrer en une idée synthétique des éléments très divers, parfois disparates, décrits en neuf chapitres, de grouper dans un même tout les développements chronologiques inévitables, de différencier les caractéristiques de cette vie prémontrée de celle des autres chanoines réguliers, vis-à-vis de la règle de saint Augustin et vis-à-vis des autres ordres monastiques, bénédictin, cistercien, chartreux qui ont été plus étudiés jusqu'ici. L'auteur s'en est acquitté avec un sincère souci d'objectivité et une critique habituellement prudente : par-ci par-là, elle pourrait être plus ferme. On pourra contester certains points ; tous les problèmes rencontrés ne sont pas résolus ; les accointances de Zacharie de Besançon avec l'école abélardienne et d'autres centres scolaires de Paris auraient dû être indiquées. Mais d'un champ aussi vaste, trop peu étudié jusqu'ici, le défrichement est bien commencé ; il assure une bonne fécondité aux travaux ultérieurs. J. de Ghellinck, S. I.

A. Wilmart, O.S.B. — *Le Jubilus dit de saint Bernard (Etude avec textes)*. Coll. Storia e Letteratura, n° 2. Rome, Ediz. Storia e Letteratura, 1944, 25 × 17 cm., 288 p. Prix : 500 lires.

Cette captivante étude, dans le genre de celles où excellait dom Wilmart, la dernière qu'il ait préparée, car sa publication n'a eu lieu qu'après sa mort, d'abord dans les *Ephemerides liturgicae* (1943, fasc. LVII), fera l'objet de quelques pages plus développées dans la revue. Contentons-nous pour le moment d'en indiquer à nos lecteurs le riche contenu. A l'aide d'une vaste enquête sur la transmission manuscrite, représentée par près de cent témoins et prolongée à travers un bon nombre d'éditions primitives, le savant médiéviste reconstitue, en élaguant les additions composites de huit strophes nouvelles et de vingt-cinq modifiées, la teneur originale de ce délicieux petit poème, bien connu sous le titre de *Iesus dulcis memoria*. Le texte pur, critiquement établi, comprenait quarante-deux strophes, au lieu des quinze conservées par l'office actuel du Saint Nom. Quelques observations et conclusions suggestives, sur l'origine des adaptations et le succès de l'hymne, montrent comment l'histoire du texte et de ses remaniements éclaire d'un jour tout nouveau les divers courants de la piété à travers les âges. J. de Ghellinck, S. I.

O. Lottin, O.S.B. — *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Tome II : *Problèmes de morale*. Première partie. Gembloux, Duculot, 1948, 17 × 25 cm., 598 p. Prix : 400 frs.

Ce nouveau volume, suite de ceux dont la revue a déjà fait l'éloge (1930, p. 435, et 1946, p. 470), est peut-être plus intéressant encore que le précédent ; car il touche à des matières de toute première importance en morale et, pour chacune d'elles, il décrit la marche de la pensée médiévale avec une netteté de contour, une sûreté de détails et une finesse d'analyse, qui réjouira les esprits spéculatifs non moins que les historiens positifs. C'est plaisir de suivre l'auteur à travers les dédales de cette élaboration, parfois pénible et lente, parfois subitement prompte, parfois compliquée par des hésitations et des contremarches. On y verra aussi l'infiltration tantôt capricieuse, tantôt envahissante, de l'apport grec ou arabe, comme de l'apport augustinien, celui-ci très captivant chez certains auteurs franciscains par exemple, qui n'ont pris que chez le docteur d'Hippone chacun des éléments de leur construction. Des huit études que comprend le volume, les trois premières nous font assister à l'élaboration d'un traité fondamental, introduction à un *De Legibus,* la loi en général (p. 11), la loi éternelle chez saint Thomas et ses prédécesseurs (p. 51), la loi naturelle (p. 71). La quatrième étude, la plus développée (p. 103-350) passe magistralement en revue la formation du traité de la syndérèse et de la conscience aux XII[e] et XIII[e] siècles. Puis, viennent les problèmes moraux relatifs à la conscience (p. 353), le problème de la moralité intrinsèque (p. 421), l'indifférence des actes humains (p. 469), enfin les mouvements premiers de l'appétit sensitif (p. 493). Une vue d'ensemble (p. 584-589) permet au lecteur de se rendre compte des étapes parcourues depuis les premiers essais d'Anselme, d'Abélard et de Pierre Lombard, jusqu'à saint Thomas autour duquel est centré tout l'exposé. Tout cela éclaire remarquablement l'œuvre de saint Thomas, son attitude vis-à-vis des premiers maîtres dominicains et d'Albert le Grand, vis-à-vis de Bonaventure et de divers contemporains franciscains et autres ; il en ressort une vue lumineuse sur les mérites du grand docteur et sur son originalité, malgré les sources très diverses de sa pensée. Bien des problèmes sont abordés dans ces pages ; tous y trouvent abondante lumière, beaucoup sont solutionnés sans conteste. Pour maint théologien, ce sera vraisemblablement une surprise d'apprendre comment s'est bâtie la synthèse de la morale chrétienne. Dom Lottin fait une très large place à la documentation inédite, ce qui ajoute encore à la solidité de son œuvre. De ces maîtres, qu'il a soin d'interroger, anonymes et autres, quelques-uns sont très inégalement représentés, parfois même, on n'en possède qu'un seul manuscrit. Une histoire d'ensemble de la morale devra évidemment tenir compte de ces différences pour doser la part d'influence de chacun. Pour Alexandre Neckam, l'examen des points de contact entre son *Speculum* et ses *Laudes* et son *De Naturis* aurait peut-être son utilité dans la question d'authenticité. Avec un guide aussi instruit et aussi sûr, l'exégèse du thomisme et des grands auteurs classiques de la théologie ne peut que faire un gain considérable. Souhaitons que le volume suivant ne tarde pas à paraître.

J. de Ghellinck, S. I.

M. Grabmann. — *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boetium De Trinitate.* Coll. Thomistische Studien, Tome IV. Fribourg, Paulusverlag, 1948, 24 × 17 cm., 392 p.

Le sujet de ce beau livre du regretté Mgr Grabmann n'est pas neuf. Récemment encore, plusieurs théologiens, à commencer par le T. R. P. Gillet, dans sa lettre encyclique, s'en sont occupés avec intérêt et mérite. Ce qui est neuf est la manière large et approfondie, dont l'auteur a situé son sujet dans toute l'ambiance historique et méthodologique qui l'entoure, et a fait converger vers le même point toutes les lumières que pouvait lui fournir une connaissance très sûre de la doctrine de saint Thomas. Il part du commentaire du *De Trinitate* de Boèce, un des ouvrages fondamentaux sur la matière, dont le prologue est soumis à une analyse très soignée, renforcée ou éclairée à l'aide des diverses interprétations dont ce prologue a été l'objet, notamment chez Bernard de Trillia au XIII[e] siècle, ou chez le P. Congar et le P. Chenu actuellement (p. 33-186). Il y ajoute évidemment le *Quodlibet IV*, article 18,

et l'article 8 de la *Prima pars* de la *Somme, articulus fecundissimus,* comme disaient Cajetan et Bañez. Plus de la moitié du volume est consacrée à la grosse question de la théologie considérée comme science (p. 187-380). La solution longtemps formulée en fonction de ce qu'on a appelé l'augustinisme médiéval, entre autres chez les Franciscains, prend une autre direction sous l'inspiration du concept aristotélicien de la science, « vraie science, mais science subalterne à la science de Dieu et des Bienheureux ». En ces pages encore une fois, on trouvera un modèle d'interprétation basée sur toute l'ambiance des docteurs contemporains, depuis le premier groupe dominicain, l'école franciscaine, Albert le Grand, l'interprétation des docteurs de l'école séraphique ou de l'école scotiste, et des maîtres séculiers, jusqu'à Capreolus le *princeps Thomistarum.* L'ouvrage se termine par un rapide coup d'œil sur les derniers représentants de l'école thomiste. Partout, nous y retrouvons les qualités qui font la valeur des livres de Mgr Grabmann, avec aussi cette forte documentation inédite représentée par une centaine de manuscrits, et cette note de respectueuse et déférente estime pour les travaux d'autrui, qui ajoute au charme de la lecture. La typographie, exécutée loin des yeux de l'auteur, en Suisse, aurait avantagé la facilité de la lecture en coupant d'alinéas plus nombreux de longues pages de l'exposé. J. de Ghellinck, S. I.

S. Thomas d'Aquin. — *Scriptum super sententiis.* Edité par P. M. F. Moos, O.P. T. IV. Paris, Lethielleux, 1947, 23 × 14 cm., 1142 p. Prix : 900 frs franç.

Retardé par la guerre et ses suites, cet imposant volume comprend le commentaire de saint Thomas sur la première partie du IV^e^ livre des *Sentences* de Pierre Lombard, c'est-à-dire jusqu'à la fin du « *De Pœnitentia* ». Restent encore les distinctions (XXIII-LI) sur les sacrements de l'ordre et du mariage et sur le *De novissimis.* Comme le précédent, ce volume marque un progrès sensible dans l'édition de ce commentaire, qui est de plus en plus interrogé comme témoin de la pensée primitive du grand docteur. La préface, d'un laconisme un peu déconcertant, se complète par le verso de son unique page, qui indique une vingtaine de manuscrits, à peu près le double de ceux qui ont servi pour le troisième volume. Il faut féliciter l'auteur des progrès critiques introduits à l'ouvrage à partir du livre III, et qui donnent une physionomie tout autre que celle des livres I et II, où l'on ne trouvait qu'une reproduction soignée de l'édition Vivès. Nous avons dit ailleurs, dans cette revue (1934, p. 210-211) et dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* (1934, p. 145-146), les avantages critiques de cette édition avec les remarques qu'elle suscitait. Il est inutile de les répéter ici. Dans les notes, le théologien sera heureux de pouvoir comparer le nouveau texte à ceux des éditions plus ou moins fautives qu'il avait précédemment sous la main (par exemple p. 112) ; il se réjouira de la précision et de l'exactitude des références ; pour les textes de Pierre Lombard, les écarts d'avec l'édition de Quaracchi sont indiqués dans les notes, qui marquent aussi les variantes des éditions précédentes (toutes ? voir par exemple p. 817). Souhaitons le prompt achèvement de ce méritoire labeur qui dès maintenant vaut à l'éditeur les remerciements de tous les théologiens. J. de Ghellinck, S. I.

E. F. Wilson. — *The Stella Maris of John of Garland.* Coll. The Mediaeval Academy of America, n° 45. Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1946, 26 × 18 cm., XIV-224 p. Prix : 3,50 $.

Depuis les premiers défrichements dus à L. J. Paetow en 1927, les travaux des « Scholars » américains rendent à Jean de Garlande la place qui lui revient dans le monde théologique et universitaire du milieu du XIII^e^ siècle. De sa *Stella Maris,* qui n'a pas eu le succès de son *Dictionarius,* œuvre de lexicographie latine, ni de ses *Integumenta,* curieux commentaire des « Mé-

tamorphoses » d'Ovide, il ne nous reste que deux témoins manuscrits, l'un du British Museum, l'autre de Bruges, sur lesquels se base l'édition remarquablement soignée. Recueil de versification rythmique, qui rappelle la structure strophique et le mètre octosyllabique à rime bisyllabique du *Stabat Mater*, la *Stella Maris* résume en 61 petits poèmes, en général assez courts, souvent de deux ou trois strophes, les légendes mariales du moyen âge, *Miracula B. Mariae Virginis*. Ils se font lire avec un réel intérêt, écrits qu'ils sont dans un style coulant et clair. Car l'auteur, spécialisé en lexicographie, dispose d'un bon choix de mots ; l'uniformité du rythme engendre toutefois la monotonie. Ce qu'il importe de remarquer, c'est l'addition, au bas des pages, des commentaires contemporains qui accompagnent le texte de la *Stella*, cas fréquent pour les œuvres de Jean de Garlande, dont ils doublent l'utilité pour la connaissance de la vie intellectuelle et religieuse de l'écolier du XIII[e] siècle. Ajoutons-y la forte étude d'introduction (p. 3), le commentaire et les annotations sur le texte (p. 87) et sur chacun des récits des *Miracula* (p. 155), une bibliographie que l'on croirait volontiers exhaustive, précieux index et glossaires (p. 211), qui font de l'ensemble un de ces précieux volumes, comme la *Mediaeval Academy* tient à nous en donner et dont ne pourra plus se passer l'étude de Jean de Garlande. On voudrait confirmation du sens de « magum, mystère » et être rassuré sur la lecture du mot, peut-être mal abrégé ; à la richissime bibliographie, on ne voit pas figurer la traduction et la substantielle introduction de Gautier de Coincy par Jacques Nothomb, parue dans le *Museum Lessianum*. J. de Ghellinck, S. I.

B. NARDI. — *Nel mondo di Dante*. Coll. Storia e Letteratura, n° 5. Rome, Ediz. Storia e Letteratura, 25 × 17 cm., 1944, 382 p. Prix : 500 lires.

Spécialisé dans les questions dantesques, l'auteur a mis ensemble une bonne quinzaine de notes et d'études publiées jusqu'ici dans divers recueils, surtout dans les *Studi Danteschi* dont il est un des constants collaborateurs ; par-ci par-là, il leur ajoute une page originale. Inutile de dire que tout y est intéressant : quand il s'agit de Dante, il ne saurait en être autrement pour le médiéviste, pour l'historien de la littérature, pour le théologien et le philosophe. Simples questions textuelles, critique de variantes dans les dernières éditions, détails historiques, interprétation d'un vers ou d'un mot, conception générale de l'œuvre ou analyse de la pensée du Dante sur les graves problèmes de la philosophie, de la politique religieuse, du monde ou de l'histoire, ces études jadis éparses ont l'avantage de se présenter assemblées en un volume sous les yeux du lecteur. A part les premières pages sur *Vita Nuova*, toutes concernent la deuxième et la troisième période de la production littéraire du Dante, sans guère d'indication sur sa formation première, toujours assez obscure, et dont Robert Curtius a récemment repéré quelques indices. Si le lecteur est théologien, il lira avec un intérêt spécial ce qui regarde Dante et la philosophie thomiste, l'averroïsme, Siger de Brabant et d'autres problèmes apparentés (p. 351-376). On sait les interprétations diverses présentées par le P. Mandonnet, qui était trop porté vers l'interprétation purement thomiste, par le chanoine Van Steenberghen, par M. Etienne Gilson et par d'autres, ainsi que les discussions issues de ces échanges de vues opposées, où le dernier mot n'est pas dit. J. de Ghellinck, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

A. VALENSIN, S. J. — *Initiation aux Exercices Spirituels*. Beyrouth, Imprimerie Catholique et Lyon, 4, Montée de Fourvière, 1940, 18 × 13 cm., XII-680 p.

A. VALENSIN, S. J. — *Aux Sources de la Vie intérieure : Une Grande Retraite*. Ibid., 4 vols, 1940-1941, 20 × 14 cm., X-348, X-556, X-326, X-324 p. Prix : 500 frs franç.

I. Dans l'*Initiation aux Exercices Spirituels* : « il s'agit moins d'un commentaire proprement dit des Exercices Spirituels de Saint Ignace, que d'une sorte d'introduction à la doctrine dont ils s'inspirent, aux méthodes qu'ils suggèrent et aux fins qu'ils poursuivent » (Préface). Faciliter l'intelligence des directives essentielles du petit livre de Saint Ignace surtout en les situant dans le contexte du dogme et de la vie de l'Eglise, tel est le but que se fixe l'auteur.

Il serait difficile de résumer les trente-cinq chapitres de ce fort volume. L'auteur, suivant l'ordre du livret des Exercices, y donne non seulement le sens des quatre semaines : successivement : voie de l'âme pénitente (Ch. 3), illumination de l'âme par Jésus-Christ (Ch. 12), transformation de l'âme par Jésus-Christ (Ch. 20), vie de l'âme en Jésus-Christ (Ch. 28) ; mais entretemps il a consacré maints chapitres à toutes les règles, méditations ou documents qui dessinent la physionomie caractéristique de la retraite ignatienne : annotations, fondement, examens, manières de prier, l'appel du Roi divin (ici la reconstruction historique est suggestive, on souhaiterait une application actuelle de la comparaison du Roi temporel), etc. En outre, quelques chapitres d'un caractère plus doctrinal ou plus synthétique développent ce que suppose ou suggère seulement le texte des Exercices : Ascèse de la prière et vertu de Religion (Ch. 8) ; le cas des âmes scrupuleuses (Ch. 9 ; peut-être pas suffisamment technique dans le traitement des scrupules) ; de bonnes suggestions sur la lecture adjuvante de l'Imitation de Jésus-Christ (Ch. 13) ; l'aide des Saints dans la contemplation du Verbe Incarné (14) ; le culte du Sacré-Cœur (21) ; l'esprit de la liturgie (22) ; renoncement chrétien et culture humaine (24) ; de l'ouverture de conscience à la direction spirituelle (25) ; la Sainte Vierge dans les Exercices (26) ; les Exercices école d'oraison (27) ; la joie pascale climat de l'âme chrétienne (29) ; la mission du Saint-Esprit (32) ; la dévotion au Verbe Incarné (33) ; au seuil du mystère du Père (34) ; pour finir par une vue d'ensemble sur les Exercices code de perfection (35).

Cette simple énumération montre déjà l'intérêt du livre où la solide théologie, plus abstraite parfois, il est vrai (cfr p. 145 par exemple) que dans la *Grande Retraite*, sert de base à une saine et traditionnelle doctrine ascétique ; l'une et l'autre étayées par une très vaste lecture ; les citations et références rendent plus utile encore l'instrument.

En ce premier volume, prêtres et directeurs de consciences et de retraites trouveront un petit trésor de forte spiritualité et de pastorale des âmes. Et ils seront aidés à mieux comprendre et aimer les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la richesse qui se cache sous leur apparente simplicité.

Certains regretteront-ils que l'amplitude des développements analytiques et doctrinaux enlève aux *méditations-clés* quelque chose de leur simplicité saisissante et de leur mordante rigueur ; ou cache un peu la marche tactique si psychologiquement centrée et progressive des Exercices, la technique du développement interne de la retraite : ou encore que dans la pratique de l'oraison ne soit pas suffisamment soulignée la progression méthodique d'une prière élémentaire vers une disposition de plus en plus prochaine à la contemplation, pour autant qu'il dépend de l'homme de s'y ouvrir ? — Peut-être. L'auteur aurait répondu sans doute que son Initiation ne visait pas à remplacer le *Directoire* si concis et pratique, ni surtout le livre lui-même des Exercices ; elle est une introduction ; reste le contact personnel qui fera vivre les Exercices dans la solitude de la retraite.

D'autres, techniciens ceux-là, diront-ils que Saint Ignace n'explicite pas la présence de Jésus-Christ dans le Principe et Fondement (Ch. II, p. 44), ménageant ainsi une gradation psychologique dans le développement des Exercices ; ou que, dans l'idée première de Saint Ignace, l'Election apparaît bien être la fin immédiate quoique non exclusive des Exercices (cfr Annotation 1 et le texte qui suit la 20e Annotation, ainsi que le choix des grandes méditations orienté vers l'élection) ? Ici nous pourrions peut-être répondre que l'auteur ne fait pas un commentaire historique des Exercices (cfr p. VII) mais qu'il s'est placé avant tout dans la perspective d'une retraite sacerdotale et non d'une retraite d'élection donnée à un débutant de

la vie spirituelle auquel s'adressait surtout Saint Ignace. Il s'agit donc d'une adaptation de l'idée primitive des Exercices, adaptation d'ailleurs tôt prévue par Saint Ignace lui-même. Mais ne forçons-nous pas ainsi quelque peu la pensée de l'auteur (cfr p. 641) ? Ces remarques sur quelques points de vue particuliers, nous les regretterions, si elles portaient le lecteur à moins estimer ce beau livre dont nous aimons à redire la richesse et la grande utilité pour une meilleure intelligence des Exercices.

2. La seconde partie de l'ouvrage est *une grande retraite* intitulée : *Aux sources de la vie intérieure* en quatre volumes correspondant aux quatre semaines des Exercices.

Chaque jour de la retraite comprend cinq exercices (quatre durant la quatrième semaine) : soit oraison, considération ou lecture méditée ; au début de chaque journée sont suggérés : quelques lectures appropriées, une pensée maîtresse, une invocation et un patron spécial. A la fin du dernier volume trois tables facilitent le maniement de l'ouvrage.

Devant ces quinze cents pages qui nous parlent des aspects les plus divers de la vie spirituelle, on est tout d'abord saisi d'une reconnaissante admiration pour celui qui a mis à notre disposition une si ample richesse de doctrine, d'expérience sacerdotale et intérieure. Après l'*Initiation* on devine les occasions que les semaines des Exercices fourniront à l'auteur d'étudier les multiples problèmes de la vie spirituelle : en première semaine, problèmes du sens de la vie et de l'univers ; de la prière, de la purification, de la direction spirituelle, de la mort. Les deux semaines suivantes correspondent à la voie illuminative et sont presque tout occupées de Jésus-Christ. Dans la seconde, en même temps qu'au dogme de notre incorporation au Christ et à l'Eglise ainsi qu'à la contemplation de la vie de l'Homme-Dieu, une place est faite à l'étude des diverses *vocations chrétiennes,* de la perfection et des conseils, des exigences de l'apostolat, de la vie commune pour le prêtre, de l'ascèse de la sensibilité et des qualités du directeur spirituel. En troisième semaine, l'auteur déroule le *scandale de la Croix* et insiste sur l'ascétisme chrétien, sur la ferveur, sur la place centrale de l'Eucharistie dans notre vie. L'introduction de ce volume faisait attendre peut-être une présentation plus explicite du problème de la souffrance.

Avec combien de raison l'auteur redit souvent que la perfection consiste dans la Charité, si bien que tout l'ouvrage est imprégné de cette doctrine vraiment foncière.

Le dernier volume, en abordant les mystères de l'au-delà, ouvre la voie unitive. Durant les deux semaines précédentes déjà, certaines pages, des plus profondes, enseignaient une vie de grande union à Dieu et exaltaient le don d'oraison. Il n'est pas étonnant que, durant la semaine menant à la contemplation *ad amorem obtinendum* l'on parle beaucoup de vie intérieure et même de vie contemplative. (La *contemplatio ad amorem* de saint Ignace ne nous semble pas être présentée dans toute sa force, elle qui consiste à nous mettre dans la meilleure disposition pour recevoir le don de contemplation si Dieu le veut bien donner). Cette quatrième semaine conduit donc à préparer des *contemplatifs jusque dans l'action* (septième jour, III).

Nous n'avons pas encore dit jusqu'ici une des grandes richesses de ces quatre volumes. Presque autant ou plus peut-être que l'auteur lui-même, les grands spirituels et les saints de l'Eglise les ont écrits. Ces pages sont un répertoire d'innombrables citations où l'on entend la voix de la tradition et l'ouvrage mérite son titre : nous buvons *aux sources de la vie intérieure,* sources catholiques ; et l'on éprouve une humble fierté devant la munificence du Christ pour son Eglise.

Peut-être cette abondance même donne-t-elle une première impression que la retraite perd un peu de son caractère typiquement ignatien. Non que le courant de spiritualité ignatienne s'oppose le moins du monde aux autres dans le grand fleuve de la tradition ; mais, si ce n'était un rêve impossible, on eût voulu trouver en même temps que toutes ces richesses accumulées, doctrinales et pastorales, la sobriété mordante, la solitude dépouillée, l'enchaînement serré du petit livre dont la force explosive trouve un de ses secrets dans la seconde annotation : proposer brièvement les points pour laisser le retraitant, aidé de la grâce, trouver lui-même sa lumière selon le mot si connu : *Non... abun-*

dantia scientiae sed sensus et gustus rerum interior desiderium animae explere solet. Impossible rêve ? Peut-être pas si l'on utilise le trésor qui nous est ouvert selon l'intention de l'auteur. Du reste on ne fait ni ne donne jamais *la retraite d'un autre* ; on fait *sa* retraite. Cet ouvrage fournira surtout à celui qui donne les Exercices de précieux matériaux, des schèmes, des suggestions sans nombre ; il lui épargnera de multiples recherches ; il ne le dispensera pas de rester inlassablement au contact du livret des Exercices et du directoire et surtout du Maître intérieur. Au retraitant isolé aussi, l'auteur recommande un choix nécessaire parmi les sujets proposés (Grande Retraite, Vol. I, p. VIII). Sans doute, peu feront la grande retraite de trente jours sans y être dirigés, mais le livre peut servir pour une retraite plus courte. Le retraitant choisira ce qui lui est le plus profitable et il le *vivra* dans la solitude avec le Seigneur. Surtout il trouvera des lectures spirituelles spécialement adaptées aux divers temps de la retraite. Le danger serait de transformer les méditations en lectures.

Mais comme nous le disions, le livre sera utile encore en dehors du temps des Exercices par les lectures, les méditations, les riches schèmes d'instructions spirituelles qu'il nous donne en abondance et les références qu'il multiplie ; la doctrine solide dont il est plein. G. Gilleman, S. I.

L. COLIN, C.SS.R. — *Jésus notre modèle. Doctrine et méthode d'imitation.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1947, 20 × 13 cm., x-380 p.

L'imitation de Jésus-Christ est incontestablement la voie la plus sûre, la plus excellente — disons mieux : la voie unique — pour parvenir à la perfection. Dans la première partie de son livre, le R. P. Colin commence par établir, ou plutôt rappeler les fondements solides de cette doctrine : l'affirmation de N.S. J.C. lui-même, l'enseignement des apôtres, toute la tradition de l'Eglise, l'exemple des saints ; il en développe les raisons théologiques en termes accessibles à tous les fidèles. Dans la seconde partie, qui est la plus originale, il descend à la pratique et, envisageant toute la vie chrétienne sous cet angle de l'imitation du Christ, il nous montre comment nous devons faire toutes nos actions en esprit d'imitation et d'union avec le divin Maître et Modèle : assister à la messe en union au Christ qui s'immole sur l'autel, recevoir la sainte communion, réciter l'office, faire oraison, avec le Christ, orienter notre dévotion à la Sainte Vierge ou au Saint-Esprit dans le sens du Christ, travailler comme lui et avec lui, dans la volonté décidée et inébranlable de reproduire de plus en plus en nous sa divine ressemblance. Ce livre fera du bien aux âmes désireuses de travailler méthodiquement à leur sanctification. R. Lechat, S. I.

L. CRISTIANI. — *Les jeux de la divine Sagesse.* Lyon-Paris, Vitte, 1946, 19 × 12 cm., 216 p.

L'expression « le grand jeu de la Rédemption » fut sévèrement critiquée en son temps. Pourtant ne pourrait-elle faire valoir ses droits à l'existence ? C'est en tout cas l'opinion du Chanoine Cristiani qui n'hésite pas à parler des jeux de la Sagesse divine. Il montre clairement par le raisonnement et par référence à l'Ecriture que l'activité de Dieu qui ne comporte ni peine ni effort est un jeu, et dans une série de dix dialogues entre trois israélites convertis au cours de la guerre, un étudiant en théologie et un prêtre âgé il expose d'une manière concrète et vivante les grands faits du christianisme. Aux hommes de bonne volonté à court de temps ce livre offre une occasion excellente de pénétrer plus avant dans la connaissance des grands dogmes chrétiens. J. Buys, S. I.

V. GEEREBAERT, C.SS.R. — *Beleef uw geloof.* Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1948, 18 × 11 cm., 368 p. Prix : 50 frs.

Sur le prospectus qui l'accompagne, le titre de ce livre est doublé d'un

sous-titre : « Manuel populaire d'ascétisme ». Il serait difficile de mieux dire. Le vrai critère de la foi ne consiste pas tant dans les congrès et les réunions de masse, où l'enthousiasme se laisse surchauffer pendant quelques heures, que dans la fidélité à la mettre en pratique dans la vie quotidienne. En un langage adapté, par de fréquents appels à l'expérience ordinaire des chrétiens, l'auteur essaie de montrer à ses lecteurs que cette foi dont ils ont reçu le germe au baptême, il s'agit pour eux de la faire s'épanouir en la transposant en actes. Il montre comment ils doivent s'y prendre, les obstacles à vaincre et les fruits à engranger. Roger Mols, S. I.

R. Knox. — *The Mass in slow Motion.* London, Sheed and Ward, 1948, 21 × 14 cm., xviii-140 p. Prix : 5 sh.

En quatorze sermons sur la messe suivie pas à pas et comme « au ralenti », Mgr Knox a tenté de faire goûter à un auditoire de jeunes écolières toute la saveur du pain eucharistique. Il a pleinement réussi ce petit miracle. La substance du sacrifice chrétien est ici transmise avec un rare bonheur sous les espèces de comparaisons familières et de réflexions ingénues. Des lecteurs quelque peu jansénistes trouveront peut-être à ces propos un ton déplacé d'impertinence irrévérencieuse ; et ce sera tant pis pour ces gens maussades qui ont oublié que le royaume est pour les enfants et pour ceux qui leur ressemblent. Une certaine qualité d'humour est indispensable à qui veut entrer, et faire entrer, dans le mystère ; elle seule a la puissance évocatrice de l'émotion contenue, le sourire des yeux brillants qui sont au bord des larmes.

J. Gonsette, S. I.

De heilige Benedictus en zijn orde. Par les moines de l'Abbaye Saint-Paul de Oosterhout. Ruremonde-Maaseik, Romen & Zonen, 1948, 25 × 17 cm., 196 p. Prix : 98 frs.

Parmi les nombreux ouvrages dont le XV[e] centenaire de la mort de saint Benoît a provoqué la publication celui-ci mérite une mention spéciale. Il s'agit en effet d'un ouvrage de très large vulgarisation et en même temps de très solide information. Les douze chapitres de l'ouvrage se divisent en trois grands groupes : la vie de saint Benoît, sa Règle, l'histoire de l'Ordre bénédictin. Bref, en moins de deux cents pages, l'analyse d'un des principaux ciments spirituels de l'Occident. A un moment où l'Occident redevient à l'ordre du jour, un tel ouvrage vient bien à son heure. Roger Mols, S. I.

H. Koenders, O.C.R. — *Concordantiae sanctae regulae beatissimi ac Deo acceptissimi Patris nostri Benedicti abbatis.* Westmalle, Abbaye des cisterciens. Pour la France : Abbaye Cistercienne à Godewaersvelde (Nord) ; pour l'Amérique : Cistercian Abbey, Trappist P.O., Kentucky, U.S.A., 1947, 22 × 15 cm., xii-262 p. Prix : 100 frs.

Le texte ayant servi de base à cette concordance est celui de la Règle de saint Benoît tel qu'il est adopté par les Cisterciens et contenu dans le « Repertorium » édité pour l'usage privé de ses moines en 1938 par le T. R. P. H.-J. Smets. Ce même texte est reproduit au début de cet ouvrage. L'auteur a tenu compte également des variantes contenues dans deux ouvrages fondamentaux : la « Sancti Benedicti Regula Monasteriorum » par Dom Butler (2[e] éd., Fribourg, 1927) et les « Monuments primitifs de la Règle cistercienne » par Ph. Guignard (Dijon, 1878). A part cela, cette concordance destinée à l'usage pratique a évité à dessein tout exposé d'apparat critique. Elle inclut tous les mots, y compris les prépositions et conjonctions, et a pris soin de moderniser l'orthographe. Roger Mols, S. I.

J. CASSIANUS. — *Weisheit der Wüste.* Coll. Licht vom Licht, fasc. VII. Einsiedeln, Benziger, 1948, 19 × 12 cm., 200 p.

Il n'est peut-être pas un chrétien de nos jours qui ne doive une part de sa vie spirituelle à l'empreinte du vieux moine, mort depuis plus de quatorze siècles et sûrement inconnu de la plupart. Aussi faut-il féliciter les traducteurs de la collection « Licht vom Licht » d'avoir convié ses lecteurs à un pèlerinage aux sources, en leur proposant ce choix de textes cassianiques extraits des « Collationes » et des « Instituta ». Le texte de base est celui de M. Petschenig, vols XIII et XVII du Corpus des écrivains latins chrétiens de Vienne. Les traductions déjà existantes de la « Bibliothek der Kirchenväter » de Kösel et celle de Dom Pichery furent aussi consultées. Le traducteur Dom A. Kemmer, O.S.B. a choisi de préférence les extraits pouvant être proposés avec fruit à la méditation de tous les chrétiens qu'ils soient clercs, religieux ou laïques. Le tout est groupé sous deux chefs : vie active et vie contemplative. Roger Mols, S. I.

H. SUSO. — *L'Œuvre Mystique.* T. IV : *Grand livre des lettres sermons. Livret d'amour.* Traduction du P. Lavaud. Paris, Egloff, 1947, 18 × 13 cm., 246 p.

C'est peut-être dans le « Grand livre des lettres » que se révèle de la manière la plus sympathique la personnalité de Suso. Plus spontanément qu'ailleurs, il y crée une atmosphère de suavité, de douce familiarité avec les choses divines. La traduction du P. Lavaud réussit à nous en conserver tout le charme, et son IV^e^ tome sera, de ce point de vue, vivement apprécié par les lecteurs. J. Galot, S. I.

C. HENRION. — *Abrégé de la doctrine de saint Jean de la Croix.* Textes choisis. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Editions du Seuil, 1948, 17 × 13 cm., 232 p.

Cet « abrégé » est plus exactement un recueil de brefs extraits tirés textuellement des écrits du saint Docteur et si judicieusement choisis qu'ils présentent toute la substance de sa doctrine. Le R. P. Henrion fait très sagement remarquer, dans sa préface, que c'est à des contemplatifs que s'adresse S. Jean de la Croix. Ce serait une erreur extrêmement dangereuse d'appliquer à toute âme indifféremment les règles que trace le Docteur mystique (p. 8). Mais pour celles que Dieu appelle à une union plus intime avec lui, elles trouveront ici, condensées en un nombre restreint de pages, les conseils et les vues du guide le plus autorisé des voies mystiques. R. Lechat, S. I.

Dom G. THIBAUT, O.S.B. — *Petit bréviaire des laïcs.* Turnhout, Brepols, 1948, 16 × 12 cm., 48 p. Prix : 15 frs belges. Editions de luxe : 35-55 frs belges.

Voilà assurément un bréviaire dont le titre ne ment pas. Quarante-huit pages, c'est un tour de force. Comment l'auteur s'y est-il pris ? Il n'a laissé subsister que sept heures du commun ; tout le propre et matines furent sacrifiés ; les heures conservées se présentent sous un schème unique et fortement raccourci lui aussi : prières, hymne, un seul psaume (trois à Vêpres), capitule (ou Magnificat), oraison et prières finales ; les hymnes furent traduits assez librement ; les psaumes choisis d'après le sens mystique ou symbolique des heures correspondantes : 103 — 1 — 15 — 44 — 21 — 109, 12, 22 — 4. Des signes spéciaux en marge permettent la récitation commune. Livre idéal pour les nombreux laïques désireux de retremper leur prière personnelle ou familiale aux sources liturgiques. Roger Mols, S. I.

G. BELANGER, C.SS.R. — *Sur le chemin du Roi.* Sainte-Anne-de-Beaupré, Librairie Alphonsienne, 1948, 19 × 13 cm., 378 p. Prix : $ 1.25.

Après avoir prêché dans sa vie un grand nombre de retraites de vocation, le R. P. Belanger publie en un volume les idées et les développements qui lui ont si souvent servi et que l'expérience lui a montrés efficaces. Deux parties dans son plan : vocation générale ; vocation spéciale. Vocation générale, celle à laquelle tous sont appelés : vocation à servir Dieu et à sauver leur âme. L'auteur y passe en revue les principaux devoirs : respect de la sainte Eglise, amour et obéissance envers les parents, lutte contre ses défauts, Action catholique, bon exemple, etc. Vocation spéciale : choix d'un état de vie, état du mariage, vocation religieuse, vocation sacerdotale. Rien d'austère dans ces pages. Présentation toute moderne, nombreux exemples, images neuves, traits d'esprit même et humour : tout ce qu'il faut pour retenir l'attention d'un jeune auditoire. En même temps, doctrine très sérieuse et ton parfois émouvant quand il exalte la beauté de la vocation religieuse ou sacerdotale.

R. Lechat, S. I.

F. Muckermann, S. J. — *Frohe Botschaft in die Zeit.* Benziger, Einsiedeln, 1948, 22 × 14 cm., 317 p.

Figure légendaire de la Résistance catholique allemande, le Père Frédéric Muckermann fut mis sur le même pied que tant d'autres grands résistants. Un certain mystère entoure sa personne : légendes, inexactitudes, suspicions et même calomnies ont déformé sa réputation. L'abondance de ces dernières témoigne bien des ravages qu'il causa dans les rangs ennemis. Protestantisme, racisme, athéisme rouge ou brun pâtirent tous de son action. Hitler lui-même n'a-t-il pas témoigné son ressentiment envers lui ? En réalité, le nom de Frédéric Muckermann signifie bien plus que celui d'un prêtre batailleur. Des auditeurs tels que Schuschnigg déclarent n'avoir pas entendu meilleur prédicateur de langue allemande. Journaliste de premier ordre, auteur d'une dizaine de volumes dont plusieurs firent époque, il a répandu partout la fierté de son catholicisme.

Sa biographie hélas n'existe pas encore mais une de ses sœurs vient de lui rendre un remarquable hommage posthume. Elle a recueilli les plus beaux commentaires d'évangiles et quelques articles caractéristiques de son frère, puis les a édités. La plupart datent du séjour en Suisse, d'autres sont extraits de la revue « Der Gral ». Elle n'a certes pas choisi les plus originaux, ceux qui ont une histoire parce qu'ils motivèrent son émigration de 1934 ou lui attirèrent un surcroît de représailles. Elle ne s'est même pas arrêtée aux fameux articles de son « Der Deutsche Weg », le journal dans lequel il stigmatisa le persécuteur nazi. Certains regretteront cette omission. Qu'ils se rassurent ; en dépit de leur sérénité, les extraits publiés reflètent fidèlement les grands thèmes de sa prédication orale ou écrite : l'impossible contradiction entre vérités toutes convergentes en Dieu, le rôle maternel de l'Eglise de Rome, garante de la civilisation comme de la personnalité humaine, l'*anima naturaliter christiana.* Vérités essentielles, mais exposées de manière si simple et pénétrante qu'on a défini la carrière de l'apôtre : une apologie de l'apologétique. Signalons, par exemple, le commentaire de l'Assomption 1945, après la première bombe atomique. Remarquons également les passages touchants se rapportant à la Sainte Vierge ou au rôle de la mère, double trace de l'éducation d'une mère qui fut une sainte.

Mais, par-dessus tout, domine l'optimisme du « bon Père Muckermann ». Chaque page semble nous répéter : *Ego vici mundum...* ; seule la Weltanschauung de l'Evangile, inviable sans la Croix, défie les siècles... ; ceux qui clamaient leur « Kraft durch Freude » ne sont déjà plus... Marie-Thérèse Muckermann l'a bien compris. Elle a intitulé ces Miscellanea : Message de Joie pour le temps présent. Telle fut bien l'appellation favorite du Père pour désigner le message évangélique.

Jean Boulanger, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*